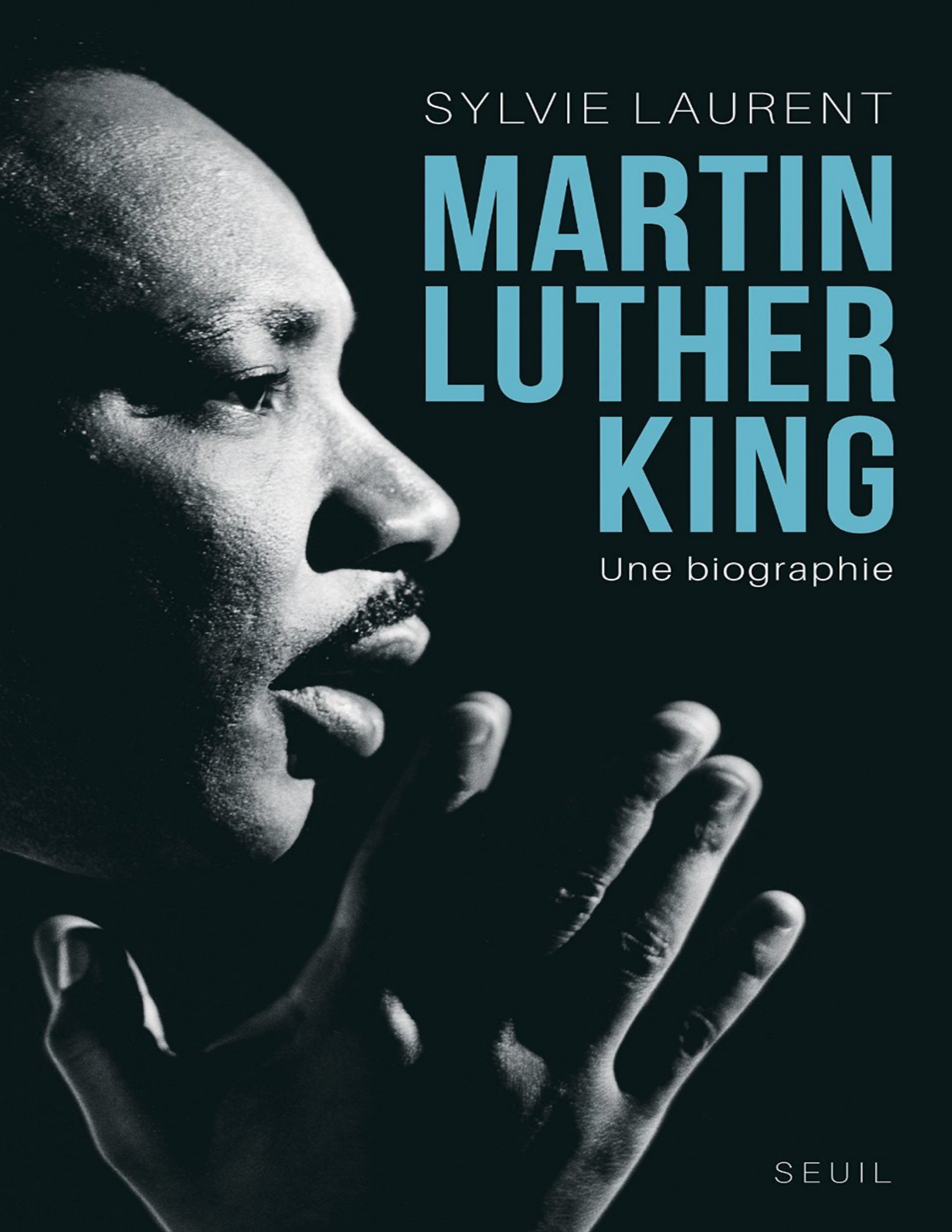
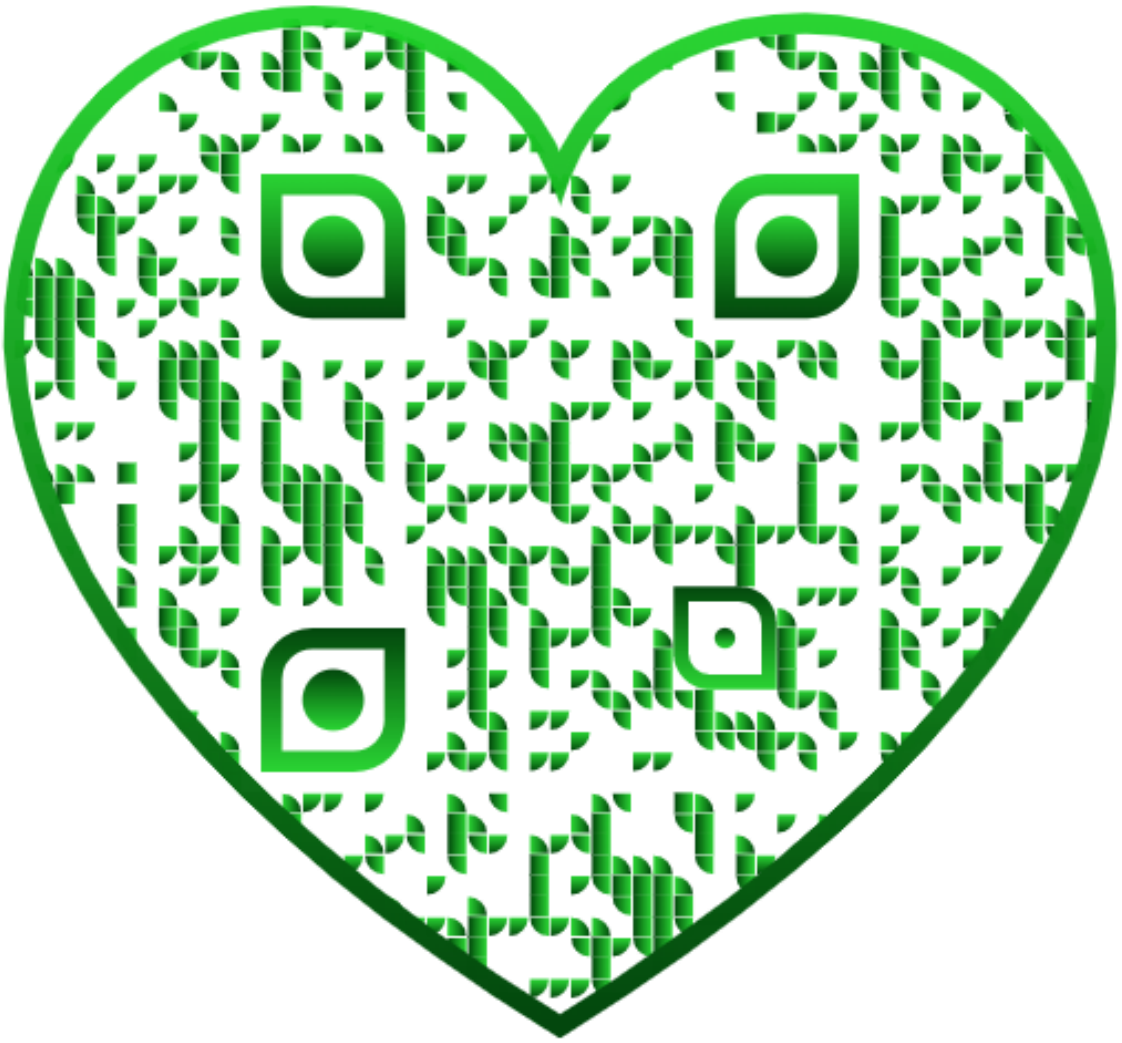


SYLVIE LAURENT

MARTIN LUTHER KING

Une biographie

SEUIL



DU MÊME AUTEUR

Homérique Amérique
Seuil, 2008

Poor White Trash
La pauvreté odieuse du Blanc américain
Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011

De quelle couleur sont les Blancs ?
Des petits Blancs des colonies au racisme anti-Blancs
(dir. avec Thierry Leclère)
La Découverte, 2013

ISBN 978-2-02-116623-1

© Éditions du Seuil, mars 2015

www.seuil.com

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

TABLE DES MATIÈRES

Du même auteur

Copyright

Prologue

PREMIÈRE PARTIE - Les initiations d'un révolutionnaire chrétien

- Chapitre 1 - Sweet Auburn Avenue
- *Atlanta, capitale de l'amertume sudiste*
- *La contre-société d'Ebenezer*
- Chapitre 2 - Au nom du Père
- *À l'école des libres penseurs*
- *La vocation de Martin*
- Chapitre 3 - Gandhi, Marx et Coretta
- *De l'amour chrétien à la satyagraha*
- *À la gauche de Karl Marx : non-violence et lutte des classes*
- *Amour sacré, amour profane*

DEUXIÈME PARTIE - L'âge de l'Histoire

- Chapitre 4 - Désobéissance civile et révolution démocratique
- *Montgomery : la désobéissance civile en actes*
- *L'Internationale des colonisés*
- *SNCC, une jeunesse sans dieu ni maître*
- Chapitre 5 - De la force brute à la force du droit
- *Birmingham : l'outrage au monde*
- *Les masses noires marchent sur Washington*
- *Johnson et King : la justice à quatre mains*
- Chapitre 6 - Le prix de la victoire
- *Les fêlures d'un homme célébré, harcelé et tourmenté*
- *Malcolm X ou le frère ennemi*
- *Selma : reprendre la route*

TROISIÈME PARTIE - Le chemin de croix d'un radical

- Chapitre 7 - Des droits civiques aux droits de l'homme
- *Martin Luther King, entends-tu les cris du ghetto ?*
- *Le Vietnam ou les trois crimes de l'Amérique*

Chapitre 8 - Le poison des inégalités sociales
La Campagne des pauvres ou la Commune américaine
« I am a man »
Épilogue
Cahier photos
Notes
Bibliographie
Textes de Martin Luther King Jr.
Ouvrages et articles de référence
Index

Prologue

> Son regard est pareil au regard des statues,
> Et, pour sa voix, lointaine, et calme, et grave, elle a
> L’inflexion des voix chères qui se sont tues.
>
> Paul Verlaine, « Mon rêve familier » (1866)

Son regard est défiant. Il suggère que l’attente n’a que trop duré, qu’il est temps de tenir parole. Les bras croisés, un brin agacée, la silhouette somme celui qui l’envisage de respecter un engagement tacite, dont la feuille de papier roulée qu’il tient dans sa main semble attester. On ne sait quel est ce document irrécusable, la Bible peut-être ? À moins qu’il ne s’agisse de la Constitution des États-Unis ou tout simplement de l’ébauche d’un discours à venir ?

La mise en demeure que l’on entend presque distinctement sourdre de l’effigie de pierre de Martin Luther King Jr. suscita le mécontentement de bien des commentateurs lors de l’inauguration du mémorial en 2011. « Trop querelleur », jugèrent les observateurs, qui voulaient que la statue blanche aux teintes rosées représente le militant noir dans sa bienveillance toute chrétienne et sa tempérance toute américaine. Géant de près de dix mètres de haut, le monument est bucolique, se reflétant dans l’eau qui bruit à son pied et doucement balayé par les feuilles des deux cents cerisiers plantés pour l’occasion. D’ailleurs, ce mémorial de pierre ne représente pas le pasteur *in abstracto* mais fossilisé dans un moment précis de l’histoire nationale : ce King-là est celui qui, en 1963, sur les marches du mémorial d’Abraham Lincoln dont il est désormais le voisin sur cette allée fameuse de Washington, parla de son rêve. « I have a dream », texte canonique de la geste américaine, est l’un des discours les plus cités et les plus lus du pays, et des fragments de celui-ci sont gravés sur les bas-côtés du monument. À leur lecture, le visiteur entendrait presque la voix chère du héros noir, qui s’est certes tue brutalement le 4 avril 1968, mais dont résonnent encore les accents lyriques de 1963.

Cette année-là, devant un quart de million d’Américains rassemblés dans la

capitale pour obtenir la justice, le leader du mouvement des droits civiques, pasteur du Sud dévoué depuis près de dix ans à faire entendre la cause noire à un pays sourd, haussa la voix. Lâchant ses notes, le dernier orateur de cette journée chaude et éprouvante se lança dans une tirade qui n'était improvisée qu'en apparence. Il avait bien des fois testé la force rhétorique de son invocation d'un rêve, celui qu'il fit un jour et qu'il voulait croire prémonitoire. Ce rêve parle de fraternité et d'unité nationale, des idéaux de la nation américaine et de la justice de ses principes. Aujourd'hui encore, les écoliers américains récitent ce credo émouvant et mémorable :

> Je fais le rêve qu'un jour sur les collines rouges de Géorgie, les fils des anciens esclaves et les fils des anciens propriétaires d'esclaves pourront s'asseoir ensemble à la table de la fraternité.
> Je fais le rêve qu'un jour même l'État du Mississippi, un État qui étouffe dans la fournaise de l'injustice, qui étouffe dans la fournaise de l'oppression, sera transformé en une oasis de liberté et de justice.
> Je fais le rêve que mes quatre jeunes enfants vivront un jour dans une nation où ils ne seront pas jugés sur la couleur de leur peau mais sur la nature de leur caractère.
> Je fais aujourd'hui un rêve !
> Je fais le rêve qu'un jour au fond de l'Alabama, où les racistes sont des brutes, où le gouverneur a la bouche pleine des mots « interposition » et « nullification » [procédure d'invalidation d'une décision de justice], qu'un jour, là en Alabama, les petits garçons noirs et les petites filles noires pourront se prendre par la main avec les petits garçons blancs et les petites filles blanches comme des frères et sœurs.
> Je fais aujourd'hui un rêve[1] !

Le songe de Martin Luther King sonne comme un rêve familier à la nation américaine. Depuis les années 1930, en effet, on parle communément du « rêve américain », cette promesse de réussite que le pays fait à chacun[2]. Ailleurs dans le discours, King utilise la métaphore de la montagne du désespoir et de la pierre de l'espoir. C'est ainsi qu'il est pétrifié, sa statue étant arrachée au bloc figurant la montagne désespérante. Sa silhouette se détache telle la roche prometteuse. Les citations choisies, après une scrupuleuse sélection, relèvent toutes du registre de l'amour. Amour du

prochain. Amour de la nation[3].

L'année précédant sa mort brutale, le sociologue Robert N. Bellah avait mis au jour l'idée d'une « religion civile » américaine, cette sacralité que les États-Unis accordent à leurs textes fondateurs et qui les pousse à un culte civique relevant du rituel et de la liturgie[4]. Célébrer la transcendance de la citoyenneté, idée rousseauiste qui n'est pas étrangère à la France[5], prend outre-Atlantique une coloration hautement patriotique. L'exceptionnalisme d'une nation qui se vit comme un nouvel Israël ne souffre aucune aspérité de sa mémoire : elle est promise à avancer vers le progrès et Martin Luther King, désormais érigé au rang de Père fondateur de la nation (dès 1983, un jour férié lui est consacré), ne peut qu'annoncer et peut-être même incarner cet accomplissement prophétique. Lieu de mémoire s'il en est, le discours de Martin Luther King du 28 août 1963 est devenu la métonymie non seulement du destin de son auteur mais également de la nation entière. Un descendant d'esclaves, porte-parole d'une minorité toujours assujettie, a clamé aux yeux du monde qu'il croyait farouchement en l'Amérique. Il affirma, comme avant lui le président Abraham Lincoln sur les ruines fumantes du champ de bataille fratricide de Gettysburg[6], que le pays sortirait grandi de la souffrance, plus uni après l'épreuve. Le contrat social serait renouvelé.

Si l'expiation nationale avait un visage, elle aurait celui du mémorial de Martin Luther King Jr., sis depuis octobre 2011 dans l'allée des grands hommes, dans le parc de Potomac Ouest, Panthéon solennel où King est entouré par le mémorial de Thomas Jefferson et celui de Franklin Delano Roosevelt. L'exigence qui se dégage de la silhouette de granit blanc, bien plus pierre d'attente que pierre de l'espoir, est donc ensevelie sous la réécriture commémorative. Le regard panoptique qu'elle tourne vers l'Amérique semble sans objet, ne scrutant ni Jefferson le propriétaire d'esclave tel qu'initialement prévu ni le visiteur. Les inscriptions sélectionnées traduisent la censure mémorielle. Les deux premiers tiers du discours font l'objet d'une ellipse opportune et nulle part n'est évoquée la puissante métaphore du « billet à ordre » ou « chèque sans provision » que l'Amérique a signé aux Noirs en leur accordant la pleine citoyenneté deux siècles plus tôt et qu'elle n'a toujours pas honoré. La réduction du combat d'un dissident au rang de rêve suppose que l'on prive le plaidoyer de ses griffes et qu'on feigne de le lire comme la fiction d'un avenir radieux.

« Que l'Amérique soit le rêve que les rêveurs ont rêvé ! » avait écrit en 1936 le poète communiste noir Langston Hughes[7]. Car le rêve est aussi une profession de foi subversive, une vision à la fois politique et poétique. Rester au stade onirique est vain, le but du rêve est d'être l'annonciation d'un idéal qui sera réalisé. Loin d'être la sédation discursive qui sied à la célébration patriotique, l'injonction de King de réaliser le rêve fut, comme pour Hughes, le rappel acerbe qu'un contrat primordial, prétendument sacré, avait été signé entre les fondateurs de l'Amérique et son peuple. Ce serment démocratique, dont l'un des termes affirmait que « tous les hommes sont nés libres et égaux », n'est pas moins inflexible que le contrat primordial passé entre Dieu et les pèlerins qui fondèrent le pays. Ils sont gravés dans le marbre de la loi. À l'appui de la Déclaration d'indépendance de 1776 et de la Constitution des États-Unis, adoptée douze années plus tard, King rappela toute sa vie le pays à ses engagements. Dans son dernier discours, donné à Memphis en 1968, il exprime la même idée qu'en 1963, mais sans laisser prise à l'équivoque :

> Tout ce que nous disons à l'Amérique est : « Sois fidèle à ce que tu as inscrit sur le papier. »
> Si je vivais en Chine ou même en Russie, ou tout autre pays totalitaire, peut-être pourrais-je comprendre le démenti de certains principes primordiaux du Premier Amendement, car là-bas ils ne s'y sont pas engagés.
> Mais j'ai lu quelque part qu'on avait le droit à la liberté de réunion.
> J'ai lu quelque part qu'on avait le droit à la liberté d'expression.
> J'ai lu quelque part qu'on avait le droit à la liberté de la presse.
> J'ai lu quelque part que la grandeur de l'Amérique c'est le droit de protester pour ses droits. Et donc je dis simplement que nous ne laisserons aucune injonction nous détourner [de notre chemin]. Nous allons continuer[8].

L'histoire américaine est celle d'une nation qui, née de la révolution (nom qu'elle donne à sa guerre d'indépendance face à la Grande-Bretagne), se proclama première démocratie du monde. Ses textes fondateurs, ceux-là même que King brandit, sont il est vrai des déclarations de liberté et d'égalité sans précédent. Douze ans avant la France, les colonies d'Amérique, inspirées par John Locke et les libertés anglaises, affirment que « tous les

hommes naissent libres et égaux en droit » et qu'ils sont « doués de droits inaliénables ». On crut, en cette fin de XVIIIe siècle tourmenté, y lire la feuille de route d'une démocratie radicale, qui universaliserait véritablement les droits de l'homme et qui s'apprêterait à intégrer tous les individus au contrat social. Mais, moins encore que la Révolution française qui lui succéda, la Révolution américaine n'appliqua pas à tous les hommes (et toutes les femmes) l'exceptionnelle égalité que les hommes blancs s'étaient accordée entre eux. En lieu et place d'un régime de justice, la nation américaine se construisit comme un oxymore, une oligarchie égalitaire, une *Herrenvolk democracy*, c'est-à-dire une démocratie valant seulement pour le « peuple des seigneurs »[9]. Ces derniers, les hommes libres, donc blancs, se sont insurgés contre la domination monarchique. Ils ont affirmé dans les années 1770 qu'en aucun cas ils ne pourraient tolérer que la Couronne anglaise continue à réduire ses terres d'outre-Atlantique « en esclavage ». Il était hors de question pour les colons américains, selon les mots du futur président américain John Adams, d'être traités « comme des nègres[10] ». Comme Adams, les présidents des États-Unis qui furent élus dans les trente premières années de la nouvelle nation, ainsi que les théoriciens de la souveraineté américaine, connaissaient le sens de la métaphore : ils étaient tous propriétaires d'esclaves.

L'invention de la démocratie américaine repose donc sur ce que certains nomment pudiquement un paradoxe, un dilemme, un faux-semblant, voire une contradiction[11]. Pas plus Thomas Jefferson, auteur de la phrase mémorable de la Déclaration d'indépendance, que John Locke lui-même[12] ne voyaient de contradiction entre l'exploitation lucrative des esclaves africains dont tous deux bénéficiaient personnellement et la proclamation à visée édifiante de l'unicité de la démocratie égalitariste américaine, choisie par un Créateur qui ne fait aucune distinction. Le Français Alexis de Tocqueville, impressionné plus que tout autre par la « passion de l'égalité » et l'« égalisation des conditions » remarquables dont il fut témoin lors de son voyage aux États-Unis en 1831, constate la présence embarrassante de ces millions d'hommes et de femmes enchaînés qui font la richesse du pays. Mais, précise-t-il, ni les Noirs ni d'ailleurs les Indiens n'entrent dans son étude : « Ils sont américains sans être démocratiques et c'est surtout la démocratie dont j'ai voulu faire le portrait[13]. » Pourtant, les esclaves entendirent eux aussi résonner les cloches de la liberté au moment de la

Révolution et de la revendication d'égalité des colons qui envisageaient une utopie démocratique libératrice. L'un des tout premiers « *insurgents* » à mourir pour l'indépendance des treize colonies fut un esclave du nom de Crispus Attucks, tombé pour le drapeau étoilé le 5 mars 1770. Nul champ d'honneur pour ce dernier : les révolutionnaires ne pouvaient reconnaître la contribution civique de ceux qu'elle conçoit désormais comme en deçà de la condition d'homme.

L'invention de la « race » fut en effet l'instrument qui permit opportunément de résoudre cette ambiguïté inaugurale : les Noirs ne sont *naturellement* pas destinés à faire partie du contrat social. Spécificité propre aux États-Unis, le déterminisme racial condamne à la servitude perpétuelle. Chacun comprend bien la nature contradictoire du jeune régime. L'idéologie raciale américaine est une théorie *ad hoc* : elle rend inconcevable la citoyenneté d'une population conçue pour servir et dont l'émancipation porterait préjudice à l'équilibre de la jeune République. Même les Noirs libres sont relégués aux marges de la vie civique. La justification essentialiste, bien vite reconnue par la loi, permet à la nation de prospérer et d'avancer vers sa construction institutionnelle. Sud et Nord, planteurs et industriels, s'entendent sur ce point. La croissance économique vertigineuse du pays, dont bénéficie largement la Grande-Bretagne, est adossée à une main-d'œuvre servile – un demi-million au lendemain de l'Indépendance, quatre millions un siècle plus tard. Le droit de propriété est, conformément à la philosophie éclairée du siècle, un droit supérieur aux droits humains. Mais, d'emblée, les Noirs d'Amérique et leurs défenseurs ont dénoncé le mensonge d'une démocratie confisquée. Abolitionnistes, esclaves en fuite, transcendantalistes et quakers ont exprimé leur « dissentiment[14] », dissidence irréductible vis-à-vis d'un État criminel qui piétine son idéal démocratique en aliénant les Noirs. Sous la démocratie, l'outrage, sous le christianisme, la duplicité, sous la Déclaration d'indépendance et la Constitution égalitariste de 1787, le racisme[15].

C'est avec une foi à bien des égards inouïe dans les principes égalitaires proclamés aux premières heures de la Révolution d'indépendance que, de Crispus Attucks à Martin Luther King, les Noirs d'Amérique ont rappelé au « pays de la liberté » qu'il était un projet avorté, une promesse trahie ou, pour reprendre la métaphore vite oubliée de King en 1963, un « chèque » sans

ordre qu'il était plus que temps d'honorer. Faute d'être en règle avec son texte primordial, la nation américaine n'a pas terminé sa révolution. Une deuxième phase, imposant l'universalité réelle, doit advenir. Si, pour les classes dirigeantes du pays, celle-ci s'est arrêtée le 4 juillet 1776, pour les insubordonnés noirs, il faut la repenser, la reprendre et l'achever.

Le long conflit qui marque le siècle suivant est d'une certaine façon cette résurgence brutale. Le déni d'elle-même insoutenable d'une démocratie compromise avec l'odieuse institution rend inéluctable la Guerre civile qui éclate en 1861 et ne se terminera qu'en 1865. Cette « guerre de Sécession », comme on la nomme en France, doit être lue comme un épisode nécessaire du « bloc révolutionnaire[16] » américain. Le dilemme de l'esclavage ne se résout qu'au terme de quatre années d'un conflit sanglant et fratricide, inévitable pour régler l'aporie. S'il n'y eut ni échafaud ni massacre collectif pendant la Guerre d'indépendance, donnant l'idée d'une civilité révolutionnaire bien plus grande de ce côté-ci de l'Atlantique[17], la Guerre civile connut ses charniers, son sectarisme, ses tribunaux d'exception et ses fractures culturelles irréductibles. 620 000 hommes périrent pour l'idée qu'ils se faisaient de la liberté américaine. Le sud du pays, qui refusait coûte que coûte que liberté et égalité s'appliquent aux Noirs, fut vaincu, ravagé, occupé militairement, et les esclaves ne furent libérés de leurs chaînes que par le décret d'un président doté des pleins pouvoirs. Si la redistribution autoritaire des terres ne fut pas aussi ample qu'espérée par les « Jacobins américains » (ainsi furent surnommés les Républicains radicaux[18]), l'ancien régime et son économie de plantations furent démantelés. L'esclavage fut aboli et les Noirs émancipés furent enfin reconnus comme des citoyens de plein droit au lendemain du conflit par la modification de la Constitution. Karl Marx, qui suivait de près cette déflagration et témoigna de son soutien par une lettre personnelle à Abraham Lincoln, la qualifia de « moment révolutionnaire dont l'impact bénéficiera au monde entier[19] ».

La longue révolution américaine, qui prend sa source dans la revendication d'égalité abstraite et universelle de tous les hommes, est désormais digne de ses principes. Mais la contre-révolution est à l'œuvre et, dès les années 1870, la réaction efface les progrès de l'histoire. Ce que l'on a appelé la période de Reconstruction, état d'exception visant à la rééducation morale du Sud esclavagiste mais aussi à une redistribution équitable des richesses, de la terre

et du pouvoir politique en faveur des Noirs, s'évanouit faute de combattants. Le Sud, dont la richesse et surtout le poids politique lui octroient une voix prééminente à Washington, impose sa restauration raciale à un Nord timoré qui sacrifie les ambitions révolutionnaires d'égalité raciale sur l'autel de l'unité nationale. Les opposants au racisme, à la ségrégation et à la discrimination, les militants noirs au premier chef, mis sous le joug, sont désormais les sans-culottes légitimistes d'une révolution dévoyée.

L'insurrection menée par les Noirs américains lors de la période de résistance active dite « des droits civiques » et qui couvre une longue période de dissidence[20] est donc le resurgissement d'une question démocratique irrésolue et toujours en suspens. Les textes de loi affirment une liberté virtuelle soustraite par les puissants. La révolution noire est donc l'une des rares dans l'histoire du monde à être loyaliste, appuyée sur la Constitution même du pays qui assujettit ses partisans. Ce sont eux qui, à la façon des prophètes mettant en garde contre les déviances, pointent les errements, exigent éthique et vertu et appellent le pays à retrouver la lettre du contrat primordial[21]. La stratégie non-violente qui, des marches désobéissantes aux *sit-ins*, marque la décennie 1955-1965 correspond à cette dialectique paradoxale : les lois injustes sont enfreintes au nom de lois supérieures et le caractère pacifique des protestataires atteste que, loin d'une démarche anarchiste, ils font preuve d'engagement démocratique[22]. Le pasteur Martin Luther King Jr., qui porta la lutte noire pendant les quatorze années que dura son combat, obtint que la grande révolution nationale débutée en 1776 fût enfin accomplie lorsqu'en 1964 et 1965 les lois votées par le président Lyndon Johnson rendirent aux Africains-Américains leur pleine citoyenneté. La discrimination et la privation du droit de vote, qui avaient été vainement proscrites un siècle plus tôt au lendemain de la Guerre civile, sont combattues par l'État fédéral, qui ne laissera plus ses provinces du Sud agir à leur guise. La couleur de la peau des citoyens des États-Unis ne devra désormais plus déterminer la place que le pays leur assigne et le gouvernement, parlant au nom de la souveraineté nationale, se met en conformité avec le dogme primordial de l'an 1 de la République américaine – « tous les hommes sont libres et égaux en droit » et « doués de droits inaliénables ». Le vote des lois sur les droits civiques et sur le droit de vote est historique.

Par le mémorial albâtre inauguré par Barack Obama en 2011, on place

donc Martin Luther King dans une logique mémorielle ambiguë : il est célébré aux côtés de révolutionnaires qui furent esclavagistes, comme la figure de leur rédemption, et comme celui qui parachève le mouvement émancipateur inévitable, eschatologique, qu'ils avaient inauguré. Il est fossilisé en icône de la communion nationale. L'adresse du mémorial de King, 1964 Independence Avenue, ne laisse aucun doute sur le tour de passe-passe mémoriel qui fait de 1964 la fin d'un long cycle d'accomplissement démocratique. Puisque King lui-même évoqua Thomas Jefferson et Abraham Lincoln, puisqu'il appela la nation à s'unir autour de ses valeurs essentielles, ne doit-on pas clore en 1964 le chapitre de la réalisation de l'idéal démocratique ?

Cette lecture fait peu de cas de la vérité historique : sans la dissidence et la révolte constantes des opprimés noirs, nulle liberté n'aurait été accordée. « La liberté ne doit pas être sollicitée, elle doit être arrachée à l'oppresseur », répétait King. Il convient également de se souvenir qu'il mourut dans les abîmes de l'impopularité, après une vie marquée par le harcèlement, les menaces de mort, les coups et les insultes. Qu'il fût non violent et farouchement attaché à une tradition de désobéissance civile qui réprouvait jusqu'à l'autodéfense des humiliés et des brutalisés ne diminue en rien la radicalité de sa parole insurrectionnelle. Puisant dans la tradition maquisarde de l'Église noire américaine, nourri de la pensée d'un Thoreau qui se fait dissident de son propre État en refusant d'obéir à ses règles sociales entachées du péché de l'esclavage, et instruit par le pouvoir émancipateur de la stratégie de l'« amour-force » mise en œuvre par Gandhi, il veut bouleverser le système. Rétablir les acquis *ab ante* n'est que le point de départ d'un renversement beaucoup plus conséquent des valeurs et des cadres normés qui, hors de la sphère politique et légale, structurent la société. Si le rétablissement de l'idéal démocratique des États-Unis auquel il a activement participé correspond à la définition première du mot révolution (du latin *revolutio*, retour au point initial, cycle complet à la façon d'un astre), tel n'est pas l'horizon de Martin Luther King Jr., radical et non-violent révolutionnaire.

Il n'y a ainsi rien de mièvre dans son appel à refonder la société sur les principes de l'amour et de la justice. Son christianisme matriciel lui procure l'espérance qu'un monde nouveau adviendra, mais il veut le changement social et la mise à bas de toutes les sources d'oppression ici et maintenant. Il

pense son pays malade et coupable des crimes les plus intolérables au Vietnam. Dans ses essais et ses sermons, il expliquait que « la révolution noire est bien plus qu'une lutte pour les droits des Noirs. Les maux sont interdépendants, le racisme, la pauvreté, le militarisme et l'impérialisme. Ce sont ces fléaux, profondément enracinés dans notre société, qu'il faut abattre[23] ». King n'était pas qu'un réformateur patient, embrassant la démocratie américaine (libérale et parlementaire) pour peu qu'elle accorde aux Noirs le doit de voter et de monter à l'avant des bus. Tout ceci fut obtenu au mitan des années 1960 et c'est là que la mémoire nationale veut le pétrifier. Le pasteur entendait que la justice véritable et la liberté réelle soient établies. Cela suppose pour lui, bien loin des principes sacro-saints des Pères fondateurs, la remise en cause de la propriété privée. Tout en ne transigeant jamais sur l'impératif éthique de la non-violence, il voulait rebattre les cartes. La démocratie radicale ainsi que certains Américains l'ont envisagée, tels Thomas Paine[24] ou Henry George[25], que King aime à citer, réclame une équitable distribution des richesses et la lutte contre les appropriations arbitraires. « Qui possède les matières premières dans ce pays[26] ? » interrogeait King, grand procureur d'un système corrompu par l'injustice. Il lui apparaissait clairement que le capitalisme portait en lui-même un ensauvagement moral et la captation des richesses par un petit nombre, condamnant la société américaine à subir le poison des inégalités sociales.

La révolution non plus formelle mais substantielle à laquelle King œuvra ne se limita jamais à la simple reconnaissance « raciale » des Noirs américains par les institutions publiques. La redistribution du pouvoir n'est pas seulement celle, indispensable, des richesses mais également celle des capacités à orienter le destin du pays. La réforme est une maturation, non une rupture, et King la qualifiait de « gradualisme visqueux ». Son désajustement au monde le rendait mélancolique et incapable d'admettre l'inéluctabilité de l'histoire. Son messianisme était révolutionnaire car il brisait une prophétie, la « destinée manifeste » de son pays, pour en offrir une autre : les pauvres, les humiliés, les anciennes nations colonisées et les naufragés de l'économie de marché s'émanciperaient. Son horizon était l'instauration d'une forme inédite de socialisme américain, mâtiné d'un internationalisme des peuples opprimés. Le poète haïtien Jacques Roumain, ami de Langston Hughes, exprimait en 1938 la radicalité et l'universalisme de la tradition noire dans

laquelle King s'inscrivait :

> Et nous voici debout
> Tous les damnés de la terre
> Tous les justiciers
> […] Pour en finir
> Une fois pour toutes
> Avec ce monde
> De Nègres
> De Niggers
> De sales Nègres[27]

King croyait en la stratégie révolutionnaire de la convergence des luttes, mais au lieu de recourir à l'insurrection armée, mal primordial qu'il voulait extirper à sa racine, les révoltés devaient désobéir à la loi, publiquement, par un soulèvement de masse et, par leur « contre-frottement », selon le mot de Thoreau, enrayer la machine[28]. Les nouveaux insurgés ont proposé une alternative, acceptant avec le même calme les matraques des policiers que les sarcasmes de ceux raillant l'idéalisme utopique de ces « rêveurs ». Martin Luther King ne fut pas l'homme d'un « rêve » mais l'insoumis qui refusait de laisser son pays en paix tant que l'impérialisme, le capitalisme et le racisme seraient son évangile, fût-il caché sous la rhétorique démocratique de la liberté et de l'égale opportunité offertes à chacun. C'est aux côtés des éboueurs de Memphis qu'il passa ses dernières heures, pour arracher le droit à la syndicalisation, la hausse des salaires et l'établissement d'un droit du travail décent.

Sous le monument commémoratif de Washington qui sert à cette élision de sa parole, il existe une archéologie dissidente, une sous-couche historique que ce livre se propose d'explorer : sur ce lieu même, en effet, le long de cette longue bande de verdure séparant la Maison-Blanche du Congrès, King a organisé une *autre* manifestation et une occupation de l'espace profondément subversive qui fut bien loin du rassemblement consensuel de 1963 : sa « Campagne des pauvres » de 1968, son dernier combat, visait à faire venir les pauvres, de toutes races et de toutes origines géographiques, sur les lieux du pouvoir pour obliger les puissants à renverser le *statu quo* politique, économique et social et à redistribuer le pouvoir selon un principe de justice.

Cette marche sur Washington-là fut effacée de l'histoire officielle et de la biographie consensuelle du pasteur, intellectuel et militant américain.

Ce dernier n'aurait guère goûté cet appauvrissement de sa parole, et il aurait sans aucun doute amèrement déploré que la construction du mémorial qui porte son nom fût délocalisée en Chine, où les salaires sont infiniment moindres, pour économiser sur le coût du projet. Le prêchi-prêcha qu'on grava sur son flanc et les exergues tronqués qui firent polémique[29] lui auraient peu convenu. Pourtant, il y a une vérité indéniable dans ce qui se dégage de cette allégorie de l'Amérique telle que la représenta l'artiste chinoise qui réalisa le monument : si le regard de la statue de King est tourné vers l'horizon, si ses bras croisés et son air sévère semblent exprimer une attente insatisfaite, c'est que sa demande de justice s'est perdue non seulement dans les méandres du souvenir mais aussi dans la réalité de l'Amérique contemporaine. Des décennies avant que le sujet occupe le premier plan dans le débat public, il dénonça avec une exceptionnelle modernité le danger des démocraties prospères : comment ne pas s'alarmer, écrivait-il en 1962, qu'ici aux États-Unis « 0,1 % de la population dispose de 50 % des richesses[30] » ?

Comme bien d'autres révolutionnaires, de Che Guevara à Frantz Fanon, King fut reconstruit comme une icône romantique. Les aspérités de sa « voix » gommées, son message est édulcoré, ignoré ou incompris. King fut un militant *et* un pasteur, ou plus exactement un pasteur militant, mais il fut plus que cela : intellectuel dissident et théoricien de l'insurrection non-violente, il nous donne des clés pour comprendre les modalités de révolte qui, au sein de nos démocraties et ailleurs, nous inspirent et nous édifient. Théoricien de la justice sociale, par-delà race et classe, Martin Luther King opéra une extraordinaire synthèse entre christianisme, liturgie noire, non-violence, désobéissance civile et marxisme.

Le redécouvrir dans sa plénitude et sa radicalité mais aussi entrevoir ses échecs et ses approximations donne bien plus à voir qu'un paysage américain marqué par la contestation des années 1960. C'est la longue tradition de la dissidence américaine et de la démocratie radicale qui est redécouverte à travers lui. Son aptitude à dire non fait de King l'un des plus grands insoumis du XX^{e} siècle. Ce portrait de Martin Luther King Jr., loin de l'hagiographie, espère donc aussi être une réflexion sur les révolutions inachevées, sur la

force de l’insubordination populaire et sur le combat acharné et sans répit à mener contre les inégalités et le déni de la dignité fondamentale de chacun d’entre nous.

PREMIÈRE PARTIE

LES INITIATIONS D’UN RÉVOLUTIONNAIRE CHRÉTIEN

Prenez garde à la sombre équité. Prenez garde !
Partout où pleure et crie un captif, Dieu regarde.

Victor Hugo, « Liberté ! »,
La Légende des siècles (1859)

CHAPITRE 1

Sweet Auburn Avenue

Atlanta, capitale de l’amertume sudiste

Ce n’est qu’en apparence qu’elle est douce, cette Auburn Avenue, petite rue d’Atlanta en Géorgie dans laquelle Martin Luther King vit le jour le 15 janvier 1929. Si un militant des droits des Noirs du nom de John Wesley Dobbs lui donna le sobriquet de « Sweet Auburn » (« douce Auburn ») au début du XX^{e} siècle, c’est que cette artère qui irrigue le quartier de la ville dans laquelle nombre de Noirs sont confinés est prospère. Depuis les années 1890, les Noirs américains qui sont rassemblés dans cette poignée de rues comprises entre le centre et l’université y ont en effet établi entreprises, commerces et institutions culturelles, développant une classe moyenne étonnamment riche pour l’époque et le lieu. Une bourgeoisie noire dynamique et industrieuse anime ainsi « Sweet Auburn » et l’on pourrait croire que les riverains sont libres et sereins, tant flotte un parfum de réussite le long de ce qui n’est en réalité qu’un alignement de quelques bâtiments. Auburn est certes un havre mais aussi une anomalie. Le sud des États-Unis est alors régi par une loi d’airain, dite « Jim Crow », qui orchestre les relations entre Blancs et Noirs selon une pratique stricte et coercitive de ségrégation : non seulement les Noirs sont tenus à distance dans des espaces spécifiques et ne peuvent accéder équitablement aux services collectifs, du cinéma à la fontaine, mais leur assujettissement est la finalité de cette régulation sociale.

Ainsi, seule une fraction des Noirs américains d’Atlanta jouit de l’environnement cossu de « Sweet Auburn », la grande majorité étant composée d’ouvriers peu qualifiés ou d’employés de maison parqués dans les taudis insalubres de la ville, tels Lightning ou Beaver Slide. Sur les 150 000 habitants que compte la capitale géorgienne en 1900, 35 000 sont des descendants d’esclaves avec lesquels la population blanche ne saurait en

aucun cas partager ni l'espace public ni les fruits d'une croissance industrielle remarquable, largement héritée d'une économie cotonnière fondée sur le travail servile. Ces lieux gardent la mémoire de ces temps où tout Noir était la propriété d'un Blanc. La prospérité des anciens asservis est donc impensable ; elle est vécue comme une offense pour les nombreux défenseurs de la suprématie blanche. Ces derniers veillent à ce qu'elle demeure marginale. Si « Sweet Auburn » jouit au début du XX^e^ siècle de l'image enviable de « rue la plus riche de l'Amérique noire » et si sa bonne fortune est remarquable, ses magasins et entreprises sont infiniment moins riches que ceux tenus par des Blancs de Peach Street, qui, croisant « Sweet Auburn », détient non seulement la richesse absolue mais le pouvoir absolu, celui des maîtres[1].

Ces derniers imposent aux Noirs libérés des chaînes de la servitude depuis la fin de la Guerre civile en 1865 des conditions de vie qui, si elles ne relèvent plus de l'esclavage, sont une forme proche d'aliénation, destinée à faire survivre un temps révolu. C'est dans le marbre de la Constitution américaine que le pays a pourtant, par les 14^e^ et 15^e^ amendements (adoptés respectivement en 1868 et 1870), affirmé que les Noirs étaient désormais pleinement citoyens américains et qu'ils devaient par conséquent jouir de leur droit de voter. Le gouvernement fédéral s'était donc engagé à protéger la liberté nouvellement acquise des Noirs, en particulier au sud, mais les élus méridionaux sont influents et, pour s'assurer de leur soutien, les démocrates du Congrès ferment les yeux dès la fin des années 1870 sur leur refus obstiné d'appliquer la loi. Les descendants de planteurs ne peuvent plus « posséder » d'esclaves, mais ils détiennent toujours la terre et peuvent y enchaîner des travailleurs agricoles noirs, métayers misérables dont le salaire n'est que symbolique. Ces derniers ne possèdent ni leur toit ni leur mule, ils n'ont que leurs bras. Cette main-d'œuvre captive et bon marché est une caractéristique distinctive d'un Sud que l'on dit « nouveau », entré dans la modernité capitaliste tout en perpétuant un système rigide d'exploitation raciale[2]. La belle phrase de Victor Hugo, « L'agonie a ses ruades ; en langue politique, cela s'appelle réaction[3] », sied parfaitement à ce Sud expirant mais guère contrit.

Marchands et financiers blancs s'installent en ville, l'urbanisation transforme le paysage sudiste, les anciennes structures agrariennes sont

redéfinies et de nouvelles élites se forment. Mais en ville comme dans les terroirs reculés, la hiérarchie sociale a toujours pour maître-mot « Jim Crow ». Nom d'un personnage burlesque qui, sur les scènes de théâtre populaire, fait rire les foules blanches de sa pantomime grotesque de Noir illettré, il est devenu l'allégorie d'une immuable ségrégation. Plus qu'une séparation physique entre les races, « Jim Crow » est la clé de voûte de la culture locale. Chaque aspect de la vie des habitants du Sud vaincu est marqué par la culture de la domination sur les Noirs. À rebours de l'histoire donc, la citoyenneté et plus encore la dignité des Noirs sont niées et l'infériorité de leur statut maintenu par un régime de terreur toléré par le Nord.

Atlanta, ancienne capitale de ce Sud sécessionniste dont elle est la métonymie, peine tout particulièrement à renoncer à l'idéal romantique de la plantation d'apparat, de son aristocratie terrienne et de ses grands marchands installés en ville. Image d'Épinal largement mythique et recréée *a posteriori*, elle exprime le refus de l'humiliante défaite de 1864 qui, après bombardements et incendies orchestrés par l'impitoyable général unioniste William Sherman, laissa Atlanta en ruines. Le roman de Margaret Mitchell, *Autant en emporte le vent* (1936), offrit un récit fidèle de cette colère nostalgique qui colora alors les esprits du Sud blanc. Il peut être lu comme une fable, l'histoire d'un paradis perdu dont la Géorgie et Atlanta sont les lieux de mémoire. Le film qui en est adapté s'ouvre par ces mots qui traduisent l'esprit résolument nostalgique du Sud après la défaite :

> Il y avait alors une terre de Cavaliers et de champs de coton appelée le Vieux Sud… Là, dans ce joli monde, l'esprit chevaleresque a tiré sa révérence. Là, pour la dernière fois, on a vu les gentilshommes et leurs gentes dames, le maître et l'esclave… Vous ne le retrouverez plus que dans les livres, ce n'est plus qu'un rêve ancré dans notre mémoire ; celui d'une civilisation emportée par le vent…

Derrière l'élaboration d'un discours mythique dit de la « cause perdue » (le Sud s'était battu héroïquement pour une cause juste et ce n'est que la supériorité numérique des armées du Nord qui en eut raison) se dessinent en réalité une défense farouche de l'« institution particulière » (euphémisme désignant l'esclavage) et plus encore la réaffirmation de la nécessaire

infériorisation des Noirs[4]. L'occupant nordiste tenta bien pendant une courte décennie (1867-1877) d'imposer l'égalité raciale et cette ère dite de « Reconstruction » du Sud fut en effet une incroyable période d'expérimentation démocratique qui vit les anciens esclaves accéder à l'université, être élus au Sénat et, même si la terre ne fut pas redistribuée, entrevoir néanmoins un espoir réel d'ascension sociale. Mais une fois l'armée du Nord partie et le Parti républicain – celui d'Abraham Lincoln – défait dans la plupart des élections, les anciens usages ont de nouveau force de loi dans tout le Sud. On entend alors, à Atlanta plus qu'ailleurs, les lamentations des Blancs face à la « décadence morale » du « bon vieux nègre » qui, jadis soumis et docile, n'est plus le même depuis sa libération. « Il ne chante plus si bien qu'avant, déplore une galante d'Atlanta, si vous aviez connu nos bons nègres à la plantation… il me semble que chaque année, il perd un peu plus de son insouciante bonne humeur. J'ai l'impression de ne plus les reconnaître […] j'en ai maintenant peur[5]. »

Atlanta est à l'avant-garde de cette réaction. Elle est ainsi, entraînant la Géorgie tout entière, parmi les première villes du Sud à imposer dès 1891 des règles de ségrégation raciale strictes dans les parcs et les transports publics[6]. Les Blancs ont droit aux sièges situés à l'avant et au milieu du tramway ; les Noirs, cantonnés à l'arrière, doivent céder leur place aux Blancs en cas d'affluence. Les écoles, dispensaires et quartiers noirs cessent de recevoir les financements publics indispensables à leur fonctionnement. La discrimination est inscrite dans les législations du cru. La servitude des Américains de couleur est réinstituée sous une forme à peine plus enviable qu'avant la guerre par l'organisation de leur subordination économique et sociale mais aussi la captation de leur droit de vote. La privation de leur liberté est justifiée par l'adoption d'une rhétorique obsessionnelle sur le danger que la présence des Noirs ferait peser sur la bonne société blanche et sur ses femmes en particulier, victimes potentielles de la lubricité bestiale dont on dit les hommes noirs animés. Maintenir les Noirs sous le joug revêt donc un caractère impérieux.

Mais ces régulations sociales visant à instaurer un strict apartheid ne sont pas fixes, elles évoluent à la mesure de la résistance des Noirs qui contournent, contestent ou subvertissent l'ordre suprématiste. Le Sud réactionnaire d'après la Reconstruction se relève donc dans un pas de deux

chancelant, en perpétuel réajustement[7], toujours dans le sens d'une plus grande brutalité. Cette instabilité est révélatrice de la vulnérabilité d'un monde blanc qui use de la terreur faute de pouvoir conjurer pour de bon la demande de droits des anciens esclaves qui ont entrevu la liberté. Or la révolte ne cesse de gronder[8].

Dès 1881, les lavandières noires d'Atlanta se sont ainsi organisées en syndicat et ont osé manifester pour obtenir de meilleurs salaires et contester l'exploitation dont elles étaient victimes. En 1892, la communauté noire dans son ensemble s'est à nouveau massivement mobilisée, lançant grèves, boycotts et manifestations pour protester contre la ségrégation dans des tramways de la ville[9]. Près d'un demi-siècle avant que Rosa Parks ne refuse à Montgomery dans l'Alabama de céder son siège à un passager blanc, déclenchant la révolution des droits civiques, les Noirs d'Atlanta avaient entamé la lutte. Tous ne sont d'ailleurs pas du même avis sur la façon la plus efficace d'assurer l'émancipation et la ville, à l'image de toute l'intelligentsia noire, se divisa à la suite du célèbre discours de l'entrepreneur autodidacte Booker T. Washington, dit « compromis d'Atlanta ». En 1895, devant un parterre de sudistes, dont une majorité de planteurs blancs (rassemblés pour l'Exposition universelle des États cotonniers destinée à promouvoir leur activité aux yeux du monde et qui rassembla près d'un million de visiteurs cette année-là), le leader noir affirme que plutôt que de s'acharner à recouvrer leur droit de vote les Noirs devront gagner leur liberté graduellement, en assurant leur autosuffisance économique par la maîtrise des travaux manuels et le savoir-faire artisanal. Donnez-nous des emplois de soudeurs, cuisiniers ou fermiers, dit-il aux Blancs et, en contrepartie, nous mettrons notre mouchoir sur nos exigences politiques. Vous voulez que nous nous cantonnions aux emplois manuels ? Soit. Être un ouvrier qualifié plutôt qu'un avocat ou un médecin, s'accommoder de la ségrégation pour assurer la prospérité de la communauté, tel est le message controversé de Washington. L'ancien esclave devenu militant et éducateur aurait pu trouver à Atlanta un public noir conquis : la classe moyenne de « Sweet Auburn » ne jouit-elle pas d'une enviable tranquillité économique ? Mais la bourgeoise comme les classes populaires noires de la ville ne sont pas accommodantes et la réussite d'une poignée est au contraire le catalyseur de la révolte.

La contre-société d’Ebenezer

Car la ville dans laquelle King est né et a grandi offre aux Noirs qui y habitent un environnement unique dans tous les États-Unis ; outre son histoire tourmentée, elle est le lieu de trois institutions nourricières de la libération des Noirs opprimés : l’Université, l’Église et le havre culturel de « Sweet Auburn ». Le premier espace de la dissidence est l’université. Alors que les Noirs sont réduits à des institutions paupérisées d’enseignement secondaire et supérieur, Atlanta possède en effet depuis la « Reconstruction » de prestigieux « Black Colleges » qui, de l’université d’Atlanta à Spellman ou Morehouse College, situé à Augusta, ont produit des générations de Noirs très éduqués qui irriguent la classe moyenne dynamique de la ville. En lien avec les associations religieuses baptistes, ces institutions érigent une digue face au flot de la réaction raciste visant à mettre un terme à l’émancipation intellectuelle des Noirs.

Le plus grand intellectuel noir du jeune XX^{e} siècle (en un temps où « intellectuel noir » était un oxymore), W. E. B. Du Bois, fut nommé professeur à l’université de la ville en 1896, accentuant encore le pouvoir d’attraction du lieu sur les esprits brillants de tout le Sud. Opposant virulent aux positions de Booker T. Washington, Du Bois affirme que, outre bénéficier de leurs droits civiques complets, les Noirs doivent pouvoir accéder aux plus hautes positions de la société. Lui-même premier Noir à recevoir un doctorat de Harvard, il défend le pouvoir émancipateur d’une élite intellectuelle de couleur. Atlanta doit, au sud, être la capitale de cette intelligentsia prometteuse. Même s’ils ne sont qu’une infime minorité, affirme-t-il, ces Noirs éduqués seront l’avant-garde de la lutte, un « décile talentueux » qui se devra de mettre son privilège social au service de la libération des masses de couleur. La première des émancipations est celle de l’esprit. Sur la mission intrinsèquement libératrice de l’université d’Atlanta, zone de paix et de réflexion, Du Bois écrit en 1903 :

> Là, au beau milieu d’un immense désert créé par les castes et les institutions, au milieu des affronts cruels, des chocs et des caprices nés d’une profonde haine raciale, se trouve cette oasis de verdure, où s’apaise le brasier de la colère ; où l’amertume et la déception sont adoucies par les brises printanières du Parnasse ; là les hommes peuvent

> s’arrêter et écouter, et apprendre que le futur sera plus riche que le passé[10]…

Son message et ses convictions accompagnent dans leurs parcours universitaires les jeunes Noirs qui s’inscrivent à Atlanta. Plus encore, de nombreux étudiants choisissent le droit pour discipline et, une fois devenus avocats, beaucoup parmi eux rejoignent l’organisation de défense des droits des Noirs, la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), cofondée par Du Bois en 1909, pour contester, devant les tribunaux, la légalité des pratiques racistes en vigueur. Les juristes indépendants qui ne rejoignent pas la célèbre organisation s’assurent de maintenir la municipalité sous une pression constante afin que le quotidien des Noirs soit amélioré. C’est sans doute à Atlanta que l’on trouve le plus grand nombre d’avocats noirs du pays au début du XX^{e} siècle. Leur militantisme exaspère les Blancs et les tensions raciales menacent en permanence de dégénérer, comme lors des émeutes de 1906 qui virent une foule de plusieurs milliers de Blancs enragés traquer et assassiner quarante Noirs. La ville a ensuite renforcé un strict apartheid racial. Toute l’activité judiciaire des militants des droits civiques de la ville n’est donc pas parvenue à desserrer l’étau de la domination blanche. Surnommée cyniquement par un de ses maires blancs « ville trop industrieuse pour haïr », Atlanta est en réalité, sous le vernis de sa modernité capitaliste, animée du racisme le plus brutal.

S’il n’était qu’un exemple de la force de la haine raciale dans la capitale géorgienne, la présence tranquille du Ku Klux Klan, organisation criminelle et raciste créée par d’anciens officiers sudistes[11], serait celui-ci. Haïssant les Républicains et les « Yankees » (les gens du Nord), cette fraternité de la suprématie blanche terrorise ceux qu’elle affirme être des « ennemis » du Sud. Couverts par les autorités locales, leurs crimes rituels de lynchages et la terreur qu’ils imposent aux Noirs qui essaient d’exercer leur droit de vote sont légion. En 1915, l’organisation s’est refondée à Atlanta avec la même ambition, l’intimidation par la violence meurtrière de ceux qu’ils abhorrent, les Noirs toujours mais également désormais les juifs, les catholiques, les immigrés d’Europe et les syndicalistes. Atlanta devient le quartier général de leurs activités criminelles. Cette même année 1915 sort sur les écrans de cinéma du pays un film à leur gloire, *Naissance d’une nation* de D.

W. Griffith, adaptation d'un roman et d'une pièce de théâtre intitulés *The Klansman* : régulièrement jouée sur les scènes d'Atlanta dès 1905, cette œuvre de propagande y avait un public acquis. Cette même année 1915, dans la périphérie de la ville, Leo Frank, directeur juif d'une usine, est accusé du viol et du meurtre d'une jeune employée chrétienne. Innocent mais inculpé et condamné, il est sorti de sa prison et pendu par une foule hystérique. Composée de notables et d'élus locaux, la horde témoigne par cet assassinat effroyable du climat racial qui règne en Géorgie pendant la plus belle partie du XX^e^ siècle. Si le centre-ville d'Atlanta fut rarement le théâtre de ces crimes macabres en raison de la présence policière et de la priorité donnée au maintien de l'ordre public depuis les émeutes raciales de 1906, la Géorgie est l'État le plus meurtrier du pays après le Mississippi[12]. Entre 1882 et 1930, 458 personnes furent lynchées, dont une écrasante majorité de Noirs. Jusqu'aux années 1960, les croix enflammées du Klan sont un témoignage récurrent de l'activité de la milice terroriste dans toute la région. Un grand nombre des Noirs qui gagnent Atlanta au lendemain de la Seconde Guerre mondiale viennent de cette province cotonnière où ils ont été les témoins, comme Martin Luther King Sr., de tels spectacles. Avec l'exode rural, ce sont aussi les récits et la mémoire des violences racistes effroyables pratiquées dans l'arrière-pays qui migrent.

Il faut ainsi comprendre le sentiment de menace permanent dans lequel vivent les Noirs d'Atlanta et tout particulièrement la bourgeoisie dynamique d'Auburn Avenue. Avant même la refondation du Ku Klux Klan, des milices avaient déjà saccagé des dizaines de commerces et d'entreprises noirs en 1906. La violence raciste qui s'y déploie effare les contemporains qui pourtant en ont vu d'autres. Dans un poème en prose intitulé « La litanie d'Atlanta », Du Bois décrypte, derrière la haine raciale, la peur paranoïaque de voir les Noirs s'élever socialement et menacer le statut des Blancs :

> Regarde, Seigneur, cette chose mutilée et brisée, c'était un homme noir humble qui trimait à la sueur de son front pour économiser un peu sur la maigre pitance qui lui est payée. Ils lui ont dit : travaille et élève-toi par toi-même. Il a travaillé. Cet homme a-t-il péché ? Non […]. Pourtant, pour son crime, cet homme fut assassiné et son corps estropié gît désormais, sa femme est nue à mourir de honte et ses enfants promis à la pauvreté et à l'enfer[13].

La rhétorique fallacieuse de l'égale opportunité offerte à tous, utilisée dans ces contrées lorsque Booker T. Washington s'émeut du racisme, est battue en brèche par l'intellectuel. La chimère d'une société où les races sont séparées mais traitées équitablement, ainsi que l'avait assuré la Cour suprême en 1896, est clairement tournée en dérision[14]. Condamnés aux infrastructures les plus négligées par les pouvoirs publics, les Noirs sont par ailleurs dissuadés de s'enrichir. Les bourgeois de « Sweet Auburn » sont donc des réfractaires à cette injonction. Leur réussite économique est en conséquence intolérable aux terroristes du Klan comme aux notables locaux, et la simple existence de l'artère est une provocation susceptible d'être punie. N'est-ce pas la leçon à tirer de ce qui est arrivé en 1921 au quartier noir de Tulsa dans l'Oklahoma ? Tulsa avait sa « Sweet Auburn », un quartier florissant du nom de Greenwood dans lequel dix mille Noirs développaient une économie locale florissante, si bien que l'on parlait d'un « Wall Street noir » pour désigner ses institutions financières. Éduqués, les habitants étaient eux aussi déterminés à contester le déni de leurs droits politiques. Odieuse aux Blancs, cette insolente réussite est châtiée de façon effroyable lorsqu'une foule blanche enragée après un lynchage raté fond sur Greenwood. Les maisons sont incendiées et leurs habitants massacrés, des avions lâchent des bombes et après vingt-quatre heures de supplice le quartier est réduit en cendres. Les milliers de survivants sont désormais sans abris, condamnés à errer jusqu'à ce que le gouvernement installe un campement de fortune[15]. Aucun des assassins ne sera condamné. Nul Noir éduqué du Sud n'ignore ce crime et ce qu'il signifie.

Malgré la peur constante, la conversation des chalands de « Sweet Auburn » est souvent badine, dans un esprit de résistance ludique. La vie culturelle de l'artère se veut respectable, loin des tripots et des bouges licencieux où l'on dit que les Noirs s'amusent ou des misérables débits de boisson de Decatur Street. On voulut d'emblée marquer le caractère bourgeois et convenable d'Auburn, comme en témoigne la construction de l'imposant bâtiment dit des Odd Fellows, complexe majestueux accueillant en son sein l'association noire éponyme, un centre d'affaires et le théâtre Paramount, qui cherchait à se mesurer aux prestigieuses scènes blanches de la ville. Mais sa programmation choisie n'attire pas les foules et l'on préfère s'encanailler au « 81 », scène de music-hall de Decatur Street où les artistes

noirs les plus talentueux du moment électrisent un public qui finit souvent sa soirée dans des rixes qui rendent la rue sulfureuse. Rapidement, le badaud se réfugie sur Auburn, qui perd de sa crânerie bourgeoise et offre toutes sortes de divertissements populaires. On se presse pour le poulet frit de « Chez Ma Sutton » avant de savourer les derniers accords de jazz au « Top Hat Club ». La classe ouvrière de la ville, composée de domestiques, cuisiniers, cireurs et nourrices au service des Blancs, aime à déambuler sur « Sweet Auburn » à la nuit tombée en revêtant ses habits du dimanche. Si l'on s'encanaille et s'enivre dans les *saloons* de Decatur Street, c'est sur Auburn que l'on parade. Une employée de maison du centre-ville a ainsi confié qu'il n'y avait que sur Sweet Auburn que « l'on se mettait sur son trente et un parce qu'on ne pouvait pas dans la journée ; on allait s'amuser dans les clubs. C'était comme les Blancs de Peach Street[16] ». Se libérant de leur uniforme, les élégants et les élégantes de divers milieux sociaux transgressent l'interdiction raciste implicite : rester à leur place, dans une attitude de déférence discrète.

Dans les espaces publics où Noirs et Blancs se croisent, dans les bus ou sur les trottoirs, il faut aux Noirs respecter une « étiquette » stricte sous peine d'être arrêtés ou molestés. Les yeux doivent être baissés, on répond « oui, monsieur » ou « oui, madame » et l'on se dirige vers le fond du bus. Tous ces micro-gestes ont pour but de leur rappeler qu'ils ne sont que des citoyens de seconde catégorie. L'espace libéré de cette contrainte, parce que strictement réservé aux Noirs, est donc paradoxalement un lieu de liberté physique comme moral. Comme le quartier de Harlem à New York mais dans une moindre mesure, la rue dans laquelle fleurissent les commerces et les entreprises noirs est le lieu d'une créativité culturelle intense, forcément porteuse d'aspiration émancipatrice. Ce qui se trame en contrebande sur « Sweet Auburn » comme dans des centaines de quartiers au Sud est un esprit de subversion aux ferments révolutionnaires : dans cet espace inouï se mélangent ouvriers illettrés et pasteurs, docteurs de l'université, musiciens et hommes d'affaires, pour un pied de nez redoutable au monde blanc qui les veut asservis. Restaurants, salles de spectacles et barbiers voient ainsi s'épanouir une activité culturelle populaire et riche, une « voix » noire solide qui soude les uns et les autres et renforce, par la musique, le base-ball ou le partage d'histoires édifiantes du folklore noir, les sociabilités établies à l'Église. Mais si l'on est sérieux lors des sermons, cela n'empêche pas la

légèreté séculière, et le droit de s'amuser et de converser sans craindre le regard des Blancs est aussi un des privilèges que seule Auburn Avenue permet. Que les bureaux de la NAACP se trouvent sur « Sweet Auburn » n'est ainsi guère surprenant. Le premier journal possédé par des Noirs, le *Daily Word*, fondé en 1928, donne à la communauté noire d'Atlanta des informations qui la concernent[17] et l'organe de presse est lu par les Noirs de tout le Vieux Sud. Grâce aux « nouvelles » données par le journal se constitue un espace public propre à nourrir une citoyenneté communautaire mais aussi une aspiration démocratique plus substantielle. De nombreuses associations d'entraide noires permettent que se tissent des réseaux de solidarités par-delà les distinctions sociales. L'historien Earl Lewis a finement commenté : « Les Noirs ont transformé la ségrégation en congrégation[18] », ce dernier mot devant se comprendre dans son double sens, autant profane que religieux.

Car si la terreur et la violence ne sont pas venues à bout de l'esprit de résistance des Noirs d'Atlanta, c'est en grande partie grâce au rôle essentiel joué par l'Église noire. Cette dernière est certainement l'institution la plus matricielle de tous les mouvements de révolte contre l'asservissement des Noirs depuis l'arrivée des premiers Africains sur le sol américain au XVII^e^ siècle. Seul ouvrage alors autorisé aux Noirs que l'on voulait maintenir illettrés, la Bible est la source d'une double émancipation : la parole du Christ et la promesse de Salut donnent la force d'endurer l'oppression, et l'alphabétisation qu'elle a autorisée libère des chaînes de l'ignorance. « Livre qui parle[19] », comme le surnommaient les esclaves qui ne comprenaient son message qu'en déchiffrant les images et en se récitant des passages lus à voix haute, la Bible jouit bien sûr d'une position ambivalente : texte sacré des maîtres blancs, elle peut être utilisée pour renforcer leur domination et contraindre spirituellement les damnés de la terre d'Amérique à la passivité dans l'attente de l'au-delà. Mais par la force des métaphores qu'elle contient et le syncrétisme liturgique qui présidait à son interprétation, mêlant chants africains et sermons enflammés, la Bible devint noire et Jésus un Christ de couleur. La théologie de la libération dont certains hommes de foi parleront dans la seconde moitié du XX^e^ siècle[20] est ainsi au cœur de l'interprétation des Écritures par les Noirs américains. La messe est le lieu d'une communion forcément politique puisque pour partager la promesse d'une Libération à

venir et affirmer le droit naturel des Noirs, aimés à égalité des autres par Dieu, il fallut longtemps se cacher. Si les messes clandestines dans la forêt ne sont plus nécessaires au début du XX^e^ siècle, la dissidence de l'Église noire demeure et la fusion entre le temporel et le spirituel est incarnée par la figure du pasteur. Intercesseur entre Dieu et la communauté des hommes, il est porteur d'une parole unificatrice et performative : c'est en étant rassemblés à l'Église que l'on forme une communauté. L'élaboration d'un sentiment d'appartenance à un même peuple (« *folk* » est le mot utilisé par Du Bois) ne vient ni d'une généalogie ni d'un territoire communs mais d'une histoire jamais écrite dont les deux Testaments, avec leurs récits d'exode et de rédemption, offrent la traduction la plus fidèle. C'est en chantant à l'unisson les Évangiles (« *Negro Spirituals* » et « *Gospel* ») que l'on exprime la résilience d'un groupe persécuté et que l'on tire l'espoir d'un avenir libéré de l'oppression. L'écrivain noir, athée et communiste Richard Wright, se remémorant son enfance sudiste et décrivant le pouvoir de cette Église noire à qui il reprochera plus tard d'être un refuge illusoire hors de l'histoire, convient de son esprit de résistance spirituelle :

> Et la voix du pasteur nous est douce, caressante et sifflante, elle nous mène au faîte de notre conscience politique, stade dont les « maîtres de la terre » [les propriétaires terriens blancs] aimeraient nous priver tant il nous emplit d'un espoir qui enfreint la règle du roi du Cotton. Nous rentrons chez nous las d'une bonne fatigue et nous nous endormons sans peine, car nous savons que nous avons quelque part dans nos cœurs la capacité d'un bonheur inextinguible. Quand la terre est pauvre, on s'y raccroche, […] quand nos regards tombent sur un corps noir se balançant à un arbre au gré du vent, on s'y raccroche[21].

Cette citoyenneté communautaire offerte par l'Église noire est une contre-société profondément subversive pour l'Amérique du temps. C'est l'institution, l'espace et le langage qui définissent la conscience noire américaine dans ce Sud raciste dont Atlanta est le visage affable. Ses églises noires sont comme ailleurs les pivots de la vie civique et forment des terreaux révolutionnaires.

Et quelle église que cette Ebenezer Baptist Church qui trône fièrement sur « Sweet Auburn » ! Elle fut fondée en 1886 par un homme né esclave du nom

de John A. Parker. Il en fut le premier pasteur, mais c'est son successeur, Adam Daniel Williams, qui lui donna sa réputation au début du XX^{e} siècle. Ses prêches inspirés et sa détermination évangélisatrice firent de son église l'une des plus populaires de la région. Personnalité hors du commun, Williams n'est politique en chaire que *mezzo voce* mais ouvertement engagé à l'extérieur : membre de la NAACP, il organise l'inscription des Noirs sur les listes électorales et se fait le porte-parole des victimes de la brutalité policière blanche lorsqu'il rencontre les élus de la ville. Entre autres actions, il participe au boycott d'un journal raciste de la ville et s'oppose à une mesure excluant les écoles noires d'un projet de financement scolaire. Il impose également avec d'autres que la police de la ville soit enfin mixte. Véritable militant des droits civiques, il marqua d'une empreinte indélébile la spiritualité des croyants mais également celui qui fut son assistant dans la seconde partie des années 1920 : Martin Luther King Sr.

Troisième pasteur d'Ebenezer, King Sr. a quitté Stockbridge en Géorgie où il était travailleur agricole, sans terre et à la merci des brimades de son maître blanc. Né en 1897, il fut lui-même témoin d'un lynchage et des humiliations quotidiennes subies par ses proches. Il observe très jeune son propre père se voir refuser sa maigre paye de métayer par le fermier qui l'exploite. L'église du village lui permet d'apaiser sa colère et, s'il part pour Atlanta, c'est dans l'espoir de devenir pasteur, mais un pasteur engagé dans une double lutte : contre la misère qui frappe tant de Noirs et contre la privation de droits dont ils sont victimes. Ses pas le portent vers A. D. Williams et l'église d'Ebenezer, sise au 450 Auburn Street.

Devenir pasteur sous les auspices de Williams constitue pour lui une remarquable ascension sociale. Grâce à son mentor, diplômé de Morehouse College, il obtient en effet d'accéder à cette institution communautaire d'enseignement supérieure, ce qui lui vaut d'entrer dans le cercle restreint de la bourgeoisie noire d'Atlanta. Mais de son initiation au pastorat Martin Luther King Sr. sort convaincu que transmettre la parole du Christ n'a de sens qu'en l'appliquant à soulager la souffrance quotidienne des Noirs, non pas seulement leur souffrance spirituelle, mais aussi leur souffrance matérielle : les pauvres et les petits sont ceux des ouailles qu'il faut aider le plus. Les conditions matérielles des indigents sont tout autant dénoncées que l'injustice de la ségrégation politique car telle est son interprétation du

pastorat. Cette conviction porte un nom : l'Évangile social (*Social Gospel*). C'est par ces mots qu'il définit sa mission d'homme d'Église : « L'esprit du Seigneur me guide, parce qu'il m'a consacré afin de prêcher l'Évangile aux pauvres… Nous nous devons dès lors de faire quelque chose pour les cœurs brisés, les pauvres, les sans-emploi, le prisonnier, l'aveugle et l'abîmé[22]. » Nul besoin d'aller loin pour voir la misère qui frappe les Noirs ; en contrebas d'Auburn se trouve un ghetto fait de taudis en bois. Ce refus des corruptions du monde explique sans doute que, après un voyage en Allemagne en 1934, il changeât son prénom de naissance, Michael, pour adopter celui de Martin Luther. Un an après ce changement de nom, King Sr. manifeste devant la mairie d'Atlanta au milieu d'autres pour réclamer le droit de vote des Noirs.

Au contact de A. D. Williams, dont il épousera la fille Alberta en 1926, il développe également son sens déjà aigu de l'engagement politique. Alberta, institutrice douce et joueuse de piano à l'église, l'accompagne dans son ascension. Ils s'installent dans une petite maison à étage à un souffle de l'église où grands-parents, parents et un peu plus tard enfants partagent une vie pieuse et harmonieuse. À la mort de Williams en 1931, King Sr. devient le pasteur d'Ebenezer et hérite non seulement de l'autorité morale de son beau-père mais également de son infatigable militance. Installée dans la petite maison des Williams, la famille King, désormais composée de King Sr., Alberta et leurs enfants, Willie Christine née en 1927, Michael Luther Jr. en 1929 et Alfred Daniel en 1930, est une famille engagée. Les enfants sont élevés dans le rigorisme religieux mais également dans le militantisme profane. À l'âge de cinq ans, Michael Luther Jr. est rebaptisé comme son père, Martin Luther, et devient Martin Luther King Jr. En choisissant ce prénom, King Sr. réaffirme sans doute sa vocation pastorale. Il se fait en effet, par la grâce du nom du père de la Réforme, un messager de la foi protestante. Mais on peut aussi, et cela est peut-être plus intéressant, se rappeler qu'à l'origine de ce prénom se trouve un saint à l'histoire édifiante. Né en 316 de parents païens à Savaria, en Pannonie (nord-ouest de la Hongrie actuelle), sous le règne de l'empereur romain Constantin I^{er}, il est prénommé par son père, un militaire de l'armée impériale, Martinus, Petit Mars, en hommage au dieu de la Guerre et pour signifier que la carrière de l'enfant est déjà inscrite : il portera les armes. Martin devient en effet soldat à son tour mais il fait le choix singulier de se convertir clandestinement au

christianisme. Alors qu'il est un jour en garnison près d'Amiens, Martin rencontre un misérable mendiant qui implore la charité. Il coupe d'un geste sa belle cape rouge en deux et recouvre le malheureux grelottant. Le Christ lui apparaît alors et Martin décide de recevoir le baptême. Il prendra plus tard l'habit du prêtre et, après une vie de missionnaire, mourra en 397. Martin Luther King Sr. et Jr. ont donc délibérément choisi de se définir comme les disciples d'un homme qui partagea ses biens et fut plus qu'aucun autre l'« apôtre des pauvres[23] ».

Comme son beau-père, King Sr. pense qu'il ne suffit pas de condamner la ségrégation en chaire. Seul un militant est digne de Dieu. Religion et lutte pour l'égalité sont indissociables. King devient ainsi rapidement responsable local de l'association Atlanta Civic and Political League et surtout de la NAACP. En 1939, il suggère l'organisation d'une grande manifestation réclamant l'inscription des Noirs sur les listes électorales qui, partant des églises, convergerait à la mairie. Son expérience personnelle illustre l'absurdité redoutable de la ségrégation : lorsqu'il atteignit vingt et un ans, en 1920, il voulut s'inscrire sur les listes électorales, mais pour se rendre au second étage du tribunal administratif il lui fallait prendre l'ascenseur de service, réservé aux Noirs. Ce dernier était en panne, faute d'entretien, et les escaliers comme l'ascenseur principal étaient exclusivement pour les Blancs. Il ne put donc s'inscrire ce jour-là ni lors de la demi-douzaine de fois suivantes où il retenta sa chance avant de finir par user de l'ascenseur interdit. Ces humiliations quotidiennes, rencontrées en premier lieu dans un espace public oppressif, sont également de rigueur sur le lieu de travail, où les Noirs sont des travailleurs de deuxième catégorie.

Parfois enflammés, ses prêches sont une incantation à l'engagement des masses. Devant l'auditoire galvanisé et transporté d'Ebenezer, King Sr. harangue et vitupère : « Je ne me dégagerai plus jamais de la route pour laisser des Blancs passer[24] ! » Plus tard, il soutient les instituteurs noirs qui réclament une paye équivalente à celle des Blancs, devenant responsable de leur comité de défense, ce qui lui vaut nombre de menaces. Mais, sous son magistère, l'église prospère et les enfants se pressent le dimanche aux cours de catéchisme tandis que leurs parents sont emportés par la liturgie exaltée des offices qui, avec orgue et chœurs, suscitent chez les paroissiens une ferveur parfois proche de la transe. Ces *revivals* et leurs manifestations

physiques frénétiques sont l'expression de la présence de Dieu ici-bas et le prêcheur King Sr. s'en fait le messager.

Le foyer des King est donc nourri de cet esprit de contestation et de dissidence, que « Daddy King », comme le jeune Martin nomme affectueusement son père, conjugue à une stricte discipline éducative et à un rigorisme religieux fondé sur une lecture littérale des Écritures. Martin Luther King Jr. est un enfant de cette famille, de cette église, de cette ville et, plus encore, de cette région. Il est fondamentalement et demeurera un Méridional, un enfant du Sud vers lequel il reviendra toujours[25].

CHAPITRE 2

Au nom du Père

> L'église a toujours été mon second foyer. Aussi loin que je puisse m'en souvenir, j'allais à l'Église tous les dimanches […] je suppose que c'était inévitable puisque mon père était le pasteur de mon église, mais je n'ai jamais regretté d'aller à l'Église jusqu'au jour où j'ai traversé une phase de scepticisme […] les leçons que l'on m'enseignait à l'école du dimanche s'inscrivaient dans le droit fil du fondamentalisme. Aucun de mes professeurs ne doutait jamais de l'infaillibilité des Écritures. J'ai l'impression d'avoir accepté les études bibliques sans esprit critique jusqu'à l'âge de douze ans[1].
>
> Martin Luther King

À l'école des libres penseurs

L'immersion de Martin Luther King Jr. dans la langue pastorale afro-américaine et son adhésion à l'esprit de piété engagée de l'Église noire furent originelles. S'il assiste formellement à ses premiers offices à l'âge de cinq ans et poursuit ensuite son initiation religieuse au catéchisme du dimanche, la force prophétique de son père et l'héritage spirituel que ce dernier lui transmet dès sa naissance marquent de façon indélébile l'homme qu'il deviendra. Mais c'est également un héritage encombrant et les années d'adolescence de King Jr. sont une tentative d'échappée, la recherche de sa propre voix et la quête d'une réconciliation entre son esprit naissant de dissident vis-à-vis du dogme intransigeant et l'inscription dans le sillage des hommes qui, comme son père, ont transformé le combat pour la libération des Noirs en une éthique de vie admirable.

Pas encore adolescent, le jeune Martin affirme vouloir lui aussi user du pouvoir qu'offre le langage. À dix ans, le garçon déjà féru de lecture qui venait d'assister à une prédication exaltante dit crânement à son père : « Quand je serai grand, je veux en avoir moi aussi, des grands mots aussi formidables[2]. » Enfant volubile, il excelle au chant et se passionne pour le gospel. L'art de convaincre est une de ses qualités précoces et les jeux rhétoriques l'attirent mais, pas plus que la théologie, le langage ne peut être

autre chose qu'un moyen de dénoncer l'injustice, lui enseignent les anciens, dont le révérend William Holmes Borders. À quelques encablures d'Ebenezer, la Wheat Street Baptist Church du pasteur Borders, ami de « Daddy King », est réputée pour ses prises de position en faveur de l'émancipation économique et politique des Noirs. Comme Ebenezer, c'est son engagement auprès des pauvres qui fit le succès de cette autre institution dissidente de « Sweet Auburn ». Borders, une des nombreuses figures paternelles qui marqueront profondément son itinéraire intellectuel, inculque au jeune King son devoir de solidarité vis-à-vis des moins bien lotis que lui[3]. Les Évangiles sont une exhortation à l'entraide, lui répète également son père. King se souviendra d'ailleurs longtemps des files de malheureux attendant la soupe populaire, qu'il découvrit ébahi à l'âge de cinq ans dans les rues d'Atlanta. Martin, né l'année de la Grande Dépression qui mit le Sud à genoux, est d'emblée édifié sur la condition tragique des métayers de la Géorgie rurale et la misère des ouvriers et des employés de la ville. Sa relative prospérité ne le prémunit par ailleurs ni du spectacle atroce d'un corps lynché ni des conséquences les plus banales du racisme ordinaire. Lui-même en fait l'expérience lorsqu'il quitte le cocon de « Sweet Auburn ». Il raconte dans son autobiographie qu'un jour une femme blanche l'a giflé sans raison et l'a traité de « nègre », ou qu'un camarade de jeu blanc a brutalement cessé de le fréquenter à la demande de ses parents. Pour King Jr., qui grandit jusqu'alors dans l'illusion de son individualité et de sa liberté, cette expérience de la stigmatisation est un arrimage indéfectible à la longue tradition noire américaine, dont son père n'est que le maillon le plus récent. Lieu commun de l'expérience afro-américaine, ces anecdotes sont des épisodes traditionnels des récits noirs américains. La découverte précoce du racisme est un dessillement douloureux qui permet de prendre conscience de la subjectivité du monde qui vous entoure et qui vous définit comme Noir.

Pour l'écrivain et militant abolitionniste Frederick Douglass, dont les ouvrages figurent sur les étagères de toute famille noire éduquée, le choc advint lorsqu'il prit conscience que les autres enfants pouvaient dire leur âge et que lui, parce que enfant d'esclaves n'ayant pas le luxe de la reconnaissance par l'état civil, en était incapable[4]. À ce moment précis, il comprend qu'il est frappé d'un stigmate, celui de ne pas être blanc. Pour W. E. B. Du Bois, c'est lorsqu'une petite fille blanche de Nouvelle-Angleterre,

terre de tolérance raciale, refuse de jouer avec lui et le regarde avec mépris. Brutalement, il ressent « avec certitude » sa différence. Comme Douglass, il est un enfant métis prisonnier d'un monde qui se veut d'albâtre. Tenu à distance, Du Bois raconte qu'il choisit alors une forme de crânerie, de mépris pour ces hiérarchies qu'il s'évertua à contredire en étant meilleur que ses camarades blancs[5]. Après sa rupture avec son jeune copain blanc, King est lui aussi édifié par ce bannissement racial. Il dit découvrir alors l'existence du problème racial et en concevoir un ressentiment viscéral, que nul appel à la tolérance religieuse ne saurait adoucir : « Comment pouvais-je aimer une race de gens qui me haïssaient et qui étaient responsables de ma rupture avec l'un de mes meilleurs amis d'enfance[6] ? » Cette tension existentielle est primordiale car elle inscrit le jeune King dans le sillon des intellectuels qui ont nourri ses maîtres. Du Bois a appelé ce malaise de n'être soi que dans le regard de la société blanche le syndrome de la « double conscience ». Américains peut-être mais Africains avant tout aux yeux d'un monde blanc dont la perception est altérée par le voile déformant de la race, les Noirs sont clivés : « Chaque Noir américain doit vivre une double vie, comme Noir et comme Américain… Sa confiance en lui ne peut qu'en être moralement ébranlée ; ne peuvent émerger qu'une conscience de soi douloureuse et un sens presque morbide de sa propre identité[7]. »

Les épisodes humiliants de la prime jeunesse de Martin sont réitérés à l'adolescence, en particulier lors d'une sortie scolaire dans l'arrière-pays. À l'âge de quinze ans, alors qu'il est élève à la Booker T. Washington High School d'Atlanta (le nom de l'établissement est évidement d'une ironie mordante au regard des convictions des King), il participe à un concours régional d'éloquence. Avec d'autres camarades, il contribue en avril 1944 à la qualification de son école et se voit alors confier la mission de déclamer un texte consacré au thème imposé, « Le Noir et la Constitution ». Il y remporte le premier prix. Mais lors du voyage de retour depuis l'église baptiste de Dublin en Géorgie où se tenait la rencontre, son institutrice et lui-même sont sommés de céder leurs sièges aux passagers blancs. Debout pendant les 130 kilomètres qui les séparent encore d'Atlanta, Martin rumine sa rancœur. Le jeune homme fait ainsi l'expérience de l'humiliation et de la malveillance dont aucun savoir et aucun statut social ne vous préserve. Sa colère et son exécration du racisme ordinaire furent tels (il écrira n'avoir jamais été aussi

furieux de sa vie que ce jour-là) qu'il lui fallut un sursaut moral considérable pour ne pas céder à une haine viscérale à l'égard des Blancs. Son discours de la veille était un plaidoyer vibrant pour le progrès racial. Mettant en demeure le président Roosevelt d'être à la hauteur de sa proposition, cette même année, de « Charte des droits économiques » afin de donner corps à la belle idée de démocratie offerte à tous[8], le lycéen avait rappelé à quel point la misère frappait les Noirs. On trouve néanmoins en germe dans cette philippique la confiance exceptionnelle dont il fera preuve toute sa vie dans la capacité du pays à renouer avec ses valeurs profondes et à mettre fin au racisme d'État. L'épisode du bus, qui contredit cet optimisme comme le feront des dizaines d'autres tout au long de sa vie, met ces belles convictions à l'épreuve. Il en sort néanmoins édifié et sans doute plus déterminé à pointer les incohérences du patriotisme alors exalté. Le texte du jeune garçon, très certainement remanié par des adultes, est ainsi la première trace de la pensée politique de Martin Luther King Jr. :

> Nous ne pourrons pas avoir une démocratie éclairée avec une si grande part de la population qui vit dans l'ignorance. Nous ne pourrons pas avoir une nation saine avec un dixième de la population souffrant de malnutrition, de maladie, visiblement frappé par les germes qui ne reconnaissent pas de frontières raciales et n'obéissent à aucune loi Jim Crow… Nous ne pourrons pas être vraiment un peuple chrétien tant que nous défierons l'enseignement essentiel de Jésus : l'amour fraternel est la règle d'or. Nous n'atteindrons pas la prospérité en laissant une telle proportion de la population d'Atlanta à ce point reléguée qu'elle ne peut pas acheter de biens. Alors que nous sommes prêts à défendre notre démocratie des attaques extérieures, assurons-nous qu'ici même, sur notre sol, nous donnions une juste chance et d'égales opportunités à tous[9].

Définissant la nation américaine comme la fille d'Abraham Lincoln et de Jésus-Christ, King rappelle dans ce discours que la Constitution a promis la liberté aux Noirs et que le déni de ce droit est une tache que la démocratie américaine doit laver pour devenir elle-même. Cette confiance dans la justesse intrinsèque de la Loi fondamentale et l'exhortation à revenir à la lettre de ses amendements 13, 14 et 15 sont la pierre angulaire de

l'argumentation de King pendant l'essentiel de son combat ultérieur. Il manifeste une compréhension fine de l'esprit national : la Constitution est l'autre divinité qu'il faut vénérer, et toute violation des dogmes de cette religion civile n'est rien de moins qu'un péché à expier. À travers la croyance fondamentale que l'Amérique est l'aboutissement théologique du bien, King souligne que le mal alors à l'œuvre menace l'intégrité de cette sotériologie.

À la différence de penseurs plus radicaux qui l'ont précédé, dont l'ancien esclave Frederick Douglass, qui tonnait : « Je n'ai pas d'affection pour l'Amérique, pas de sentiment patriotique ; je n'ai pas de pays[10] », King pense ainsi que la démocratie américaine est amendable et que sa Constitution, tout autant que la Déclaration d'indépendance, est une alliée. Il partage avec la plupart de ses compatriotes une vision providentielle de l'histoire des États-Unis, une « idée » entièrement tendue vers l'édification d'une Nouvelle Jérusalem. Le romancier Herman Melville sut capturer cette conviction lorsqu'il écrivit : « Nous, les Américains, sommes le peuple particulier, le peuple élu, l'Israël de notre époque ; nous portons l'arche des libertés du monde[11]. » Son chef-d'œuvre de 1851, *Moby Dick*, soulignera les ambiguïtés raciales de cette croyance éperdue. L'union de l'eschatologie et du patriotisme, du sécularisme et d'une rhétorique de la rédemption, de l'universalisme et du nationalisme, est en effet une incongruité américaine d'autant plus surprenante qu'elle est souvent partagée y compris par ses dissidents les plus vifs[12].

King est pourtant appelé à irriguer sa réflexion des deux courants qui, dans l'histoire de la philosophie américaine, ont le plus dénoncé cette chimère : les transcendantalistes et le mouvement abolitionniste, pour lesquels l'esclavage est la marque du mal, puis les auteurs critiques du capitalisme qui, au milieu du XIX^e^ siècle, ont dénoncé une démocratie fondamentalement corrompue[13]. Cette tradition laïque du « *dissent* », c'est-à-dire de la critique démocratique de la démocratie, dans le sillage de laquelle Martin s'inscrit, relève chez lui d'une émancipation intellectuelle. Sa lecture séculière du combat pour la justice distingue le jeune King du milieu piétiste de son enfance. S'il s'inscrit au collège universitaire de Morehouse, glissant ses pas dans ceux de son père, de son grand-père et du pasteur Borders, c'est par mimétisme culturel, mais aussi parce que ses talents oratoires et sa réussite scolaire ont fait naître en lui de hautes ambitions. Il envisage alors de devenir avocat ou médecin,

suggérant son désir d'accéder à un savoir laïque et à une éducation profane – en somme, à l'autonomie.

Son éloignement d'Ebenezer à la rentrée 1944 correspond à une volonté de rompre avec une conception et une pratique familiales de la foi chrétienne qui se heurtent à sa personnalité. Chez les King, il est proscrit de danser, de jouer au billard ou aux cartes et, plus encore, de contester la parole paternelle. Dès douze ans pourtant, Martin provoquait l'ire de ses instructeurs en questionnant l'infaillibilité des Écritures et son besoin d'une lecture critique de la religion l'opposait à son père. De ce dernier, il rejette aussi les *revivals*, sermons par trop exaltés, ces cris, « trépignements » et cette musique omniprésente qui lui semblent relever de la sensiblerie et constituer un spectacle caricatural et inutile. Il craint que les fidèles n'aient en réalité « plus de religion dans leurs mains et leurs pieds que dans leurs cœurs et leurs âmes[14] » et décrète avec amertume : « Je dis que si nous, c'est-à-dire notre peuple, avions autant de religion dans nos cœurs et dans nos âmes que nous en avons dans nos jambes et dans nos pieds, nous pourrions changer le monde[15]. » Ici, King se fait plus calviniste que luthérien, en craignant que les émotions charnelles et l'exaltation procurée par les chants ne soient suspectes. Les manifestations du corps sont pour lui le symptôme d'une affectivité excessive propre aux ouailles noires, qui le met mal à l'aise et qu'il ne comprend pas. Mais il est indéniablement protestant lorsqu'il ajoute à sa critique des Églises noires, outre l'émotivité qu'elles encouragent, l'ignorance de la plupart des pasteurs. L'orthodoxie de la pratique baptiste privilégie l'exaltation sur la réflexion, pense-t-il, et, malgré toute l'admiration qu'il porte à « Daddy King », il suspecte un temps que les ravissements frénétiques de l'audience ne soient que fausse dévotion. La vision béatifique de la foi baptiste heurte l'esprit frondeur du fils de pasteur. C'est ainsi avec une soif d'exégèse et de lecture critique qu'il entre à l'université.

Pour le jeune étudiant, la scolarité au Morehouse College d'Atlanta (dont son père pensait sans doute qu'elle scellerait son destin, le fils prenant la suite du père et du grand-père) est en réalité le lieu d'une émancipation intellectuelle profonde. S'il n'en parle guère dans son autobiographie, on sait par le témoignage de certains amis d'enfance que l'autorité de « Daddy King » s'exprimait à l'occasion en dehors de l'étude par une certaine violence vis-à-vis de son fils, dont il voulait « faire un homme » parfois à coup de

raclées mémorables[16]. Ce caporalisme teinte l'admiration du jeune homme pour son père d'un désir d'autonomie qui s'exprime d'abord par la théologie. À Morehouse, dans cette institution pour garçons noirs prometteurs, à bonne distance d'Ebenezer, il s'éloigne du fondamentalisme de son enfance pour parvenir à se réconcilier avec la ferveur. Il lui faudra ces quatre années de décantation métaphysique pour revenir au Père et au père[17]. Violant en effet l'interdit paternel du questionnement et du doute, il ose, entre les murs de ses salles de classe, recourir à la raison humaine plutôt qu'à la foi religieuse pour comprendre ce que signifie être un chrétien noir dans le Sud américain de ce second XX^{e} siècle. C'est notamment par l'entremise de la philosophie qu'il cherche à déterminer la vraie notion de Dieu et s'il existe une distinction entre le « Dieu des philosophes et des savants » et le « Dieu des croyants »[18]. Pour la première fois, il entend en effet que l'on peut questionner les Écritures, qu'il y a une lecture libérale de la foi qui, loin de nuire au culte, le dévoile et permet une plus grande proximité entre Dieu et le monde sensible. Se remémorant ses années de premier cycle, King écrira dans son autobiographie :

> C'est au cours de cette période que je me suis libéré des chaînes du fondamentalisme. De plus en plus, j'observais le fossé qui se creusait entre ce que j'avais appris à l'école du dimanche et ce que j'apprenais à l'université. Mes études me rendaient sceptique, et je n'arrivais pas à voir comment beaucoup de faits révélés par la science pouvaient se concilier avec la religion[19].

Cette lecture *a posteriori* d'une *Aufklärung* différée est à la fois un motif récurrent des récits chrétiens et une réalité historique. Nourri de récits bibliques et de leur glose, King connaît la valeur rhétorique de l'épisode salvateur du doute dans la geste chrétienne qui, à la manière de saint Thomas, renforce sa conviction en la Révélation divine par la « synthèse rationnelle » du philosophe. King fait sienne la doctrine thomiste, partagée par les protestants libéraux de Morehouse, selon laquelle Dieu peut être *découvert* par la raison qui, tout en précédant la foi, lui est subordonnée[20]. Aux critiques de Luther qui se défiait d'une scolastique trop radicale qui sécularisait la foi, les héritiers de Thomas, tel King Jr., ambitionnent de réconcilier la science et la foi. Cette dialectique subtile est un acte de

dissidence face aux Églises protestantes du Sud qui, depuis 1925 et la mise au pilori d'un professeur de sciences naturelles du nom de John Thomas Scopes, qui enseigna la théorie darwinienne de l'évolution, semblent se complaire dans l'obscurantisme provincial[21]. Mais la quête de modernité est à double tranchant. En effet, les défenseurs de l'enseignement du darwinisme sont bien souvent les avocats de l'infériorité « scientifique » des Noirs et défendent par conséquent le racisme le plus trivial. Ces derniers et les pasteurs du Sud en particulier adoptent donc naturellement des positions anti-scientistes, à l'exemple du révérend E. W. White, figure de la Tulane Avenue Baptist Church à Houston au Texas, qui délivra un sermon célèbre intitulé avec ironie : « Beaucoup de singe mais plus encore de porc chez l'homme[22]. » Le dilemme des clercs noirs qui cherchent à concilier christianisme et modernité tient ainsi en partie à l'utilisation du discours scientifique par les Blancs afin de justifier l'infériorisation des Noirs et l'établissement de la suprématie anglo-saxonne. On comprend dans ce contexte que le fondamentalisme d'hommes comme King Sr. renvoie au sens politique que revêtent pour eux la prophétie divine et sa lecture littérale. Le conservatisme culturel du clergé noir sudiste était à ce point répandu que W. E. B. Du Bois, intellectuel séculier qui prit fait et cause pour le darwinisme au nom de sa conviction que la science démontrerait l'inanité de la théorie raciale, exprimera sa stupéfaction dans les années 1950 en constatant que, contre toute attente, c'était un « pasteur baptiste du Sud » du nom de King qui vint à incarner l'émancipation ! C'est dans les salles de classe de Morehouse que King Jr. apprit cet exercice d'équilibriste consistant à concilier posture religieuse libérale critique d'une part et idéalisme pastoral de l'autre.

Cette révolution copernicienne pour un jeune baptiste élevé dans le rigorisme, King la doit au président charismatique de Morehouse depuis 1940, Benjamin Mays. Du même bois que W. E. B. Du Bois, Mays entendait donner aux jeunes Noirs qui entraient dans les murs de son école l'éducation supérieure la plus ambitieuse possible. Titulaire d'un doctorat de l'université de Chicago et d'autres diplômes encore, Mays appartient à la génération d'intellectuels de terrain qui, avant que la révolution des droits civiques ne s'empare de la scène publique américaine dans les années 1950 et 1960, ont insufflé à toute une génération de jeunes gens de couleur un sens de la fierté noire et aiguisé leur besoin de révolte[23]. En 1936, Mays était parti pour

l'Inde, où il avait rencontré Gandhi et s'était initié à la résistance passive. Comme l'université d'Atlanta dont elle est cousine, Morehouse est donc une école de l'émancipation. Rien de moins que la maîtrise et le doctorat devaient pour Mays être l'horizon d'attente des jeunes recrues. Bien loin des thèses conciliatrices de Booker T. Washington, il use de son prestigieux statut pour sermonner les parents d'élèves par trop passifs et les hommes d'Église qui, au prétexte de « rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui est à Dieu », se détournent de la politique et ne combattent pas résolument la ségrégation. Tous les mardis matin, le fils d'esclaves analphabètes devenu notable – comme le révérend King Sr. – rassemble les étudiants pour un prêche hebdomadaire que ces derniers sont loin de trouver fastidieux : ils y entendent une voix forte et prophétique leur enjoindre de devenir des esprits libres férus de lecture et des militants de la liberté convaincus de la valeur des Noirs. Formé loin du Sud, Benjamin Mays rapporta par ailleurs de ses années à Chicago une conception éminemment libérale de la foi chrétienne. En 1938, il avait exprimé ses vues hétérodoxes dans *The Negro's God* (*Le Dieu des Noirs*), ouvrage de théologie détonnant dans lequel il appelait de ses vœux une religion populaire noire pleinement éclairée, seule capable d'abattre les murs de la ségrégation. Une question hante en effet sa pensée théologique : *comment* Dieu peut-il manifester son soutien aux opprimés[24] ? Militant à la NAACP, il est un intellectuel progressiste et un théologien réformiste dont les envolées en chaire impressionnent considérablement Martin Luther King Jr. Dans le bureau de Mays, il trouve tout au long de sa scolarité conseils et soutien et, de ces conversations privées avec le directeur de l'école, King Jr. tire une telle inspiration qu'il en viendra à dire de lui qu'il était son « père spirituel ».

Martin Luther King Jr. est plus jeune que les autres étudiants lorsqu'il intègre l'institution, profitant d'un programme d'admission précoce développé par Benjamin Mays afin de compenser la perte en effectifs due à la Seconde Guerre mondiale, qui transformait depuis trois ans les étudiants noirs potentiels en soldats. À quinze ans à peine, King trouve donc avant tout à Morehouse un espace de liberté dans lequel il découvre les joies de la désinvolture et de la vie sociale. Il goûte par exemple aux plaisirs de la danse, notoirement proscrite à l'ombre d'Ebenezer. Élève moyen, il est incroyablement populaire parmi ses pairs, qui moquent ses goûts de dandy en

matière vestimentaire mais louent ses talents de débatteur. Il exerce d'ailleurs ces derniers activement, en étant membre de l'équipe d'éloquence, président du club de sociologie, du conseil des étudiants, de la prestigieuse chorale de l'école dite « Glee club », tout en intégrant la section locale de la NAACP et en rejoignant le club de basket-ball du cru[25]. Tout en étant un joyeux drille prisé de ses camarades, Martin conserve vis-à-vis de lui-même une exigence d'engagement social et politique qui, au-delà de son adhésion à la NAACP, le pousse chaque été de sa scolarité à travailler comme ouvrier ou employé : une année, il est employé par la Cullman Brothers' Tobacco Plantation dans le Connecticut, où il fait lui-même l'expérience lourde de sens pour un Noir américain du travail dans les champs de coton ; une autre, il est manutentionnaire pour la compagnie des chemins de fer d'Atlanta ; et une autre, enfin, il est cariste pour la compagnie de matelas d'Atlanta, la Southern Spring Bed Mattress Company. Tandis qu'il découvre dans ses cours de sociologie (sous la conduite de Walter Richard Chivers, un sociologue critique du capitalisme qui deviendra son directeur de maîtrise) les mécanismes de l'oppression des travailleurs, noirs comme blancs, il partage *in situ* l'expérience des classes laborieuses alors même qu'il aurait pu vivre confortablement son statut de fils de notable[26]. Son père désapprouve d'ailleurs ces décisions, en particulier que Martin soit employé au service des Blancs, position qu'il juge humiliante. Au contact de gens si différents de lui et en particulier des ouvriers blancs, King s'éloigne au contraire progressivement de ses rancœurs raciales. Au sein du Conseil interuniversitaire des étudiants d'Atlanta, il fréquente par ailleurs de plus en plus régulièrement des jeunes gens de son âge à la fois noirs et blancs et modère davantage encore à leur contact son hostilité initiale.

Éloigné pour la première fois du regard scrutateur de « Daddy King » et de ses interdits moraux, Martin explore l'ambiance festive et décadente dont il entendait les échos étouffés sur « Sweet Auburn ». Le blues l'attire plus encore que le gospel et, dans sa chambre d'étudiant, on entend régulièrement résonner les chansons de Bessie Smith, dont la voix a survécu à sa mort tragique en 1937. Les soirées dansantes et la fréquentation des jeunes filles sont ses activités de prédilection et sa scolarité ne brillera jamais à Morehouse des éclats de l'excellence. Son meilleur ami de l'époque, Walter McCall, décrit un jeune homme cherchant à faire l'expérience des plaisirs de

la vie, ne craignant pas d'organiser des fêtes informelles à son domicile dès que son père quittait la maison pour aller à l'église chapitrer ses ouailles sur les tentations du péché[27].

Étudiant moyen, le jeune King n'obtiendra qu'un seul A à l'issue de ses quatre premières années de scolarité, celui qui lui fut donné par le théologien George Kelsey, dont le cours d'exégèse biblique le marqua profondément. Il y découvre en effet que les textes sacrés doivent être soumis au jugement et à la réflexion et que la lecture littérale de la Bible n'est pas digne d'un esprit chrétien. Apôtre du *Social Gospel* comme le père de Martin, Kelsey conjugue exigence intellectuelle et connaissance fine des pensées séculières avec le pastorat dans son acception la plus concrète : aider les pauvres. L'émotion parfois débordante des offices noirs du dimanche qui embarrassait le fils de pasteur et l'avait éloigné du noviciat ne saurait être le masque de l'ignorance, lui enseigne son professeur, mais elle prémunit dans le même temps d'une abstraction théologique qui peine à toucher les âmes et à atteindre la vérité. Grâce à l'enseignement libéral de Kelsey, King comprend les failles intellectuelles du fondamentalisme mais aussi ses forces et s'interroge sur la nature du mal propre à l'âme humaine. Les étudiants comme les professeurs de Morehouse sont en quête d'une réponse intellectuelle à leur soif d'émancipation, mais, loin de se perdre dans les brumes éthérées de l'abstraction, ils cherchent les moyens concrets de pourfendre l'ordre raciste du Sud américain.

C'est cependant au contact d'un autre professeur de philosophie, le pasteur Samuel Williams, un ami de la famille King, que l'étudiant découvre pour la première fois les écrits du poète dissident Henry David Thoreau, comprenant la potentialité révolutionnaire de la désobéissance civile. Plus encore, loin de le cantonner au chapitre de la philosophie occidentale, l'enseignement de Williams place Thoreau dans le sillage de la lutte, toujours en cours, des chrétiens noirs pour la libération. La pensée de Thoreau et son influence sur les réflexions de King tout au long de sa vie méritent qu'on s'y arrête. Le plus frappant est en effet que les questions métaphysiques et spirituelles qui taraudaient les contemporains de Thoreau au milieu du XIX^{e} siècle sont exactement celles qui tourmentent le jeune King : le chrétien possède-t-il des facultés propres et une libre volonté ? L'homme est-il alors perfectible ou bien le mal est-il sa marque irrémédiable, promesse de sa damnation ?

L’homme est-il capable d’accéder par la raison à la « connaissance transcendantale » ? L’assujettissement des Noirs est-il le péché inexpiable d’une nation américaine à désavouer ? La Constitution des États-Unis, qui tolère l’esclavage, est-elle l’expression de la Loi naturelle[28] ?

Déjà fortement acquis à la pensée de Thomas d’Aquin, qu’il cite à de nombreuses reprises dans ses travaux universitaires de Morehouse, King se forge la conviction qu’il existe des chemins de traverse pour accéder au divin, parmi lesquels l’exigence de justice et le refus de prêter la main à l’exercice du mal. Mais de saint Thomas King a également retenu que le christianisme distingue la loi des hommes du droit naturel, commandement supérieur qui peut amener le citoyen à la non-reconnaissance et à la non-observance d’une loi injuste parce que contraire à la loi naturelle. Justement parce qu’il peut discerner l’ordre naturel des choses par sa capacité de comprendre les finalités du Créateur, l’homme peut dire si une loi est juste, digne d’être obéie. La loi des hommes n’oblige le chrétien qu’à condition d’être juste, positive, naturelle, et il revient à sa conscience de le déterminer. Le sens de l’équité doit donc, par la raison, guider celui qui s’apprête à s’y soumettre. Martin Luther King Jr., dont on a beaucoup sous-estimé le thomisme[29], lui emprunte fréquemment l’idée que la seule loi sacrée est celle donnée par Dieu pour diriger l’homme vers sa fin, c’est-à-dire la justice absolue et éternelle. La désobéissance aux lois n’est pas illégitime, comprend King, si ces dernières sont un affront à *la* justice et une violence faite à Dieu. Ainsi, la tradition américaine du dissentiment[30], portée à son pinacle par Thoreau à travers son appel à la désobéissance civile, apparaît naturelle et familière à King, à ceci près que, pour Thoreau, la désobéissance est le moyen le plus redoutable pour réformer la société des hommes et acquérir pour les masses la justice ici-bas.

Thoreau, philosophe de Nouvelle-Angleterre, disciple comme son ami Ralph Waldo Emerson du transcendantalisme, prône l’immersion dans la nature, son observation, sa contemplation et le recours au sensible afin d’accéder au divin et à la « vérité spirituelle ». Rompant avec le rationalisme du temps, Thoreau, dans le sillage d’Emerson, défend l’idée d’un lien intuitif de l’individu au divin. Panthéiste, il affirme que chaque homme, en raison de l’immanence de Dieu à laquelle il accède, dispose du pouvoir inexpugnable de faire valoir sa voix et de rechercher la justice. Si, pour Thomas d’Aquin,

une loi est injuste si elle n'est pas naturelle et en harmonie avec la raison, pour Thoreau, elle est contraire à la justice si elle contrevient à la conscience individuelle qui relève des facultés humaines[31]. Son expérience érémitique au lac de Walden de 1845 à 1847 (deux ans, deux mois et deux jours exactement) est une retraite spirituelle mais également une déclaration d'indépendance vis-à-vis du monde social dont il prétend pouvoir s'émanciper. Par l'introspection et l'abandon des biens matériels, il croit l'homme capable d'accéder à la vérité et, plus encore, de servir la collectivité de ses semblables. Pour le jeune Thoreau, la justice et la quête du bien, seuls guides de son destin, lui enjoignent de se désolidariser de son gouvernement, qui fait la guerre au Mexique en 1848 et soutient le crime de l'esclavage. « Je ne puis reconnaître un seul instant comme mien ce gouvernement-là, car il est en même temps celui de l'esclave », écrit-il, et, pour témoigner de sa dissidence, il refuse de payer ses impôts. Arrêté et mis en prison pour une nuit, il théorise en 1849 ce que fut son dissentiment et les raisons pour lesquelles tout citoyen devrait suivre son exemple : désobéir à un gouvernement américain qui ne saurait se prévaloir des voix de ceux qui ne voient dans son action qu'injustice. « […] pour être strictement juste, écrit Thoreau, [l'autorité du gouvernement] doit posséder l'agrément et le consentement des gouvernés. Elle ne peut avoir de droit absolu sur ma personne et ma propriété sinon celui que je lui concède[32]. » Alliant le geste à la parole, Thoreau contrevient à la loi sur les esclaves fugitifs en offrant asile, comme nombre d'abolitionnistes de Nouvelle-Angleterre, à certains de ces clandestins évadés qui requéraient son aide.

Son ouvrage, *La Désobéissance civile* (1849), apparaît aux contemporains comme une œuvre révolutionnaire et dissidente mais conciliable avec la pratique démocratique. La révolte non-violente, le refus de collaborer avec des lois positives impures et injustes, alors même que le peuple a passé un contrat originel avec son gouvernement, sont pour Thoreau le propre et le devoir du citoyen : je ne donne mon consentement qu'à la condition de pouvoir le retirer s'il nie les droits et libertés qu'il est censé garantir en mon nom[33]. Martin Luther King Jr. découvre à la lecture attentive de cet ouvrage que l'on peut-être un révolutionnaire patriote et que la condition faite aux Noirs a été dès les premières heures de la République américaine perçue comme méritant une légitime dissidence. D'ailleurs, avant même le jeune

philosophe blanc, bien des Noirs militant pour l'abolition de l'esclavage avaient avancé l'idée d'une résistance fiscale, l'impôt ne devant plus être acquitté tant que cette pratique perdurerait[34]. Les contrevenants devaient accepter d'aller en prison pour signifier avec force leur protestation. Mais la dissidence d'un membre de cette élite blanche, anglo-saxonne et protestante qui détient le pouvoir en Amérique apparaît bien plus subversive que la leur. Thoreau le patricien écrit en effet :

> Quel est le comportement qui s'impose à un homme face à ce gouvernement américain, aujourd'hui ? Je réponds qu'il ne peut sans honte y être associé. Je ne puis un seul instant reconnaître cette organisation politique pour mon gouvernement puisqu'elle est aussi le gouvernement de l'esclave. […] En d'autres termes, quand un sixième de la population d'une nation ayant vocation d'être le refuge de la liberté sont des esclaves, que tout un pays est injustement envahi et conquis par une armée étrangère et soumis à la loi militaire, je pense qu'il n'est pas trop tôt pour que les hommes honnêtes se rebellent et fassent la révolution[35].

Se remémorant sa lecture de *La Désobéissance civile*, King avoue avoir été bouleversé au point de relire l'essai plusieurs fois avant de saisir que son pays était porteur « d'une tradition de contestation créatrice » qui proclame « que le refus de coopérer avec le mal est une obligation morale »[36]. Certes, Thoreau était un individualiste, un aristocrate de la rébellion qui ne croyait pas à la mobilisation de masse, mais King a l'intuition que son pamphlet peut offrir les fondements d'une mobilisation collective. Fort de la conviction qu'obéir à l'injustice est un crime, il applique les techniques de persuasion morale des dissidents comme Thoreau à son échelle en apostrophant le Sud sur ses compromissions honteuses : dans un éditorial du 6 août 1946 publié par le journal *Atlanta Constitution*, le jeune étudiant exige que la justice soit faite aux Noirs et que ces derniers accèdent enfin

> aux droits et aux opportunités que nous sommes, en tant que citoyens, légitimement en droit d'attendre : le droit de gagner décemment sa vie par le travail […] des chances égales d'accéder à l'éducation, à la santé, aux loisirs et aux services publics ; le droit de voter, l'égalité devant la

> loi, la considération et les égards que nous mêmes accordons à tous les êtres humains[37].

Édifié par la pensée de Thoreau, réconcilié avec la prédication au contact de la figure admirable de Benjamin Mays mais également de ses professeurs, King prend une double décision en 1948 : embrasser à son tour une carrière de pasteur et poursuivre sa formation supérieure en entrant au séminaire pour trois années supplémentaires d'étude et de réflexion. Envisageant de devenir à son tour un pasteur professeur comme ses mentors (il reviendra d'ailleurs enseigner quelques mois la philosophie dans son *alma mater* en 1960), il mûrit longuement sa décision, qui est en réalité une vocation. Les Américains parlent de *calling*, un appel irrépressible à réaliser son destin. Pour le jeune homme, cela signifie une réconciliation interne, une paix recouvrée après des années de lutte contre le christianisme dont il a hérité. « J'ai fini par comprendre, écrit-il, que Dieu avait placé une responsabilité sur mes épaules et que plus je tenterais de l'esquiver, plus je serais frustré[38]. » Avant même son diplôme de fin d'année en mai, qui sanctionne sa formation principale en sociologie, King est ordonné au printemps 1948, sous le parrainage de son père et, outre celui de Benjamin Mays, de deux de ses professeurs qui furent également pasteurs à Atlanta, Lucius M. Tobin et Samuel L. Williams.

En réalité, si la transmission de flambeau entre le père et le fils est indéniable, King Jr. reconnaissant que c'est avant tout autre modèle son père qui le résolut à devenir pasteur à son tour, il ne renonce pas pour autant à l'approche libérale des Écritures. Lors de l'entretien d'ordination, le jeune homme ne craint ainsi pas de s'écarter de la *doxa*fondamentaliste en contestant, bien que cela figure dans la Bible, que Jésus soit né d'une vierge[39]. Cette insolence théologique se confirme lorsque Martin refuse de retourner à Ebenezer pour en coanimer l'activité avec son père au-delà de la pause estivale. Au grand émoi de ce dernier, l'étudiant décide de partir loin du Sud pour poursuivre sa formation dans un établissement libéral et racialement mixte du Nord. King Sr. est farouchement opposé à ce projet, une scolarité dans un tel environnement ne pouvant selon lui qu'être délétère. Mais le jeune homme encore désinvolte, désormais pasteur, brave l'interdit et entame une nouvelle phase de son affranchissement. Après avoir soumis sa candidature à plusieurs institutions, Martin est finalement retenu par le séminaire de Crozer à Chester, en Pennsylvanie, petite ville au sud de

Philadelphie.

Lucius Tobin, professeur de religion à Morehouse, rédigea avec Mays l'une des lettres de recommandation qui permirent à King d'être admis au séminaire de Crozer. Il y reconnaît que si les résultats du jeune étudiant sont à peine supérieurs à la normale, son expérience auprès de son père dans une des églises les plus progressistes d'Atlanta est la promesse d'un noviciat réussi. Martin déménage sur le campus de Crozer à l'automne 1948, à nouveau plus jeune que les autres mais surtout dans une position inédite pour lui. En effet, il appartient au petit groupe des onze étudiants noirs sur un effectif total de quatre-vingt-dix. Il se montre désormais soucieux du regard blanc. Il veille à ne pas ressembler aux caricatures du Noir du Sud, à ne pas prêter le flanc aux accusations de paresse et de désinvolture. Le gaillard insouciant aux résultats moyens de Morehouse entre désormais dans sa phase de métamorphose intellectuelle la plus remarquable. L'une des premières lettres qu'il envoie à sa mère témoigne de la rigueur estudiantine qui constitue désormais son quotidien :

> Chère mère,
>
> Ta lettre est arrivée ce matin. J'ai souvent dit aux garçons que je côtoie sur le campus que j'ai la meilleure mère du monde… tu te plains de ce que mes lettres ne contiennent pas assez de nouvelles. En fait, je n'ai pas beaucoup de nouvelles à donner. Je ne vais jamais nulle part sauf dans les livres…
> Ton fils,
>
> M. L., octobre 1948 [40] .

La vocation de Martin

Post tenebras lux, « la lumière après les ténèbres ». À Crozer, Martin découvre pour la première fois un univers de totale mixité, où Noirs et Blancs se mélangent et partagent les même lieux. Bien sûr, les Noirs se comptent dans une institution majoritairement blanche, mais l'atmosphère du Nord est un choc pour un Martin tout d'abord perdu sans ses attaches et ses repères. Mais, comme le relève un de ses camarades de l'époque, Martin est un coq en pâte : là où nombre d'étudiants doivent travailler parallèlement à leurs études,

le fils de pasteur bénéficie de la magnanimité et de la largesse de « Daddy King ». Si ce dernier était farouchement opposé au départ de son fils, il s'assure ensuite que ce dernier ne manque de rien[41]. En plus de l'argent qu'il lui envoie régulièrement pour subvenir à ses frais de scolarité, il peut également compter sur un ami de la famille, le révérend J. Pius Barbour, pour veiller sur le jeune sudiste.

Premier diplômé de couleur de Crozer, pasteur de la Chester's Calvary Baptist Church, à deux pas du campus, le révérend Barbour permet à Martin de conserver des liens ténus avec la culture, les rythmes et les usages méridionaux, car, tout en voulant s'en éloigner, Martin demeure attaché à ses racines. Le pasteur « Joe » Barbour, figure paternelle à l'image de Benjamin Mays, exerce un parrainage bienveillant sur le jeune esprit et le protège du sentiment de déracinement. Joe l'accueille régulièrement dans le foyer familial, où le jeune King découvre pour la première fois la télévision. Surtout, le révérend Barbour continue de lui transmettre, en sous-main, la culture baptiste noire dont le jeune homme tente de se distancier symboliquement et géographiquement. Pendant les trois années de sa scolarité à Crozer, où l'étude de la pensée occidentale (c'est-à-dire euro-centrée) dominera son cursus, l'étudiant est ainsi affilié à la Calvary Baptist Church, comme si son équilibre – conformément à la double conscience décrite par Du Bois – nécessitait ce pas de deux culturel. Sérieux, docte et austère à l'université, il est décrit par une co-paroissienne de l'église baptiste de cette époque comme un jeune homme sociable et débonnaire, plaisantant à l'envi, parfois pris de fous rires homériques que l'on ne pouvait que suivre[42]. Martin, se souvient-elle également, passait des heures à écouter avec ferveur les s*pirituals*, chants religieux noirs, exécutés par le chœur de la congrégation, témoignant des liens indéfectibles unissant le jeune intellectuel au Sud, qui demeurera – malgré l'exil volontaire – une province de son esprit.

Au séminaire de Crozer, King retrouve chez certains professeurs de théologie l'esprit libéral qui caractérisait ses maîtres à Morehouse et avait nourri ses critiques de l'orthodoxie. L'enseignement du professeur George W. Davis est particulièrement prisé du jeune homme. Davis, comme Mays, est un pasteur baptiste formé dans le Nord, titulaire d'un doctorat (qu'il obtint à Yale), qui apporte un souffle nouveau à la lecture de la Bible, en particulier dans son cours « Pour une théologie chrétienne aujourd'hui ». Il y défend la

réalité historique des Évangiles, en écho à ce qu'enseigne son collègue James Bennett Pritchard dans son cours d'« Introduction à l'Ancien Testament », défense et illustration des fondements archéologiques et historiques des Écritures. Inscrit à chacun de ces cours exigeants, King réaffirme dans ses devoirs écrits être profondément convaincu de la pertinence de cette lecture *scientifique* des Écritures, supérieure au littéralisme de la foi ignorante.

D'ailleurs, lui-même s'impose de suivre un cursus de philosophie à l'université de Pennsylvanie, en parallèle de sa formation au séminaire, afin d'approfondir sa compréhension de la nature humaine. Il convient que la divinité de Jésus, sa Résurrection ou l'Immaculée Conception doivent être comprises de façon métaphorique (ce que son père aurait réfuté avec la dernière énergie) et que le Verbe s'est révélé aux hommes progressivement, dans les méandres d'une histoire humaine dialectique, tendue vers l'amour divin. Mais comme lors de sa scolarité de premier cycle, King est un étudiant audacieux qui n'hésite pas à mettre en question l'enseignement qu'il reçoit. S'il consent à l'essentiel de l'*aggiornamento* libéral de ses professeurs, il exprime ainsi de profondes réserves sur ce qu'il juge être leur minoration du péché. Nourri d'une parole religieuse plaçant le mal au cœur de l'existence humaine et surtout d'une expérience concrète des maux que les hommes imposent à leurs semblables, Martin se veut moins optimiste que ses maîtres. Dans un mémoire intitulé « Comment un chrétien moderne doit-il penser ? », il exprime sa conviction que le péché est le propre de l'homme et que sa rédemption, loin d'être spontanée et naturelle, doit être arrachée[43]. Cette question, déjà approchée par les contemporains de Thoreau, continue de hanter King durant ses années de séminaire et il oscille entre une position résolument pessimiste, en écho à son éducation baptiste fondamentaliste et à son expérience sudiste, et un libéralisme confiant dans la nature humaine, tel que ses lectures et ses cours le lui suggèrent. Il cherche à établir une synthèse entre la néo-orthodoxie de sa jeunesse et son « penchant libéral […] de gauche[44] ».

Mais lorsque, pourtant si loin du Sud, il fait de nouveau l'expérience de la discrimination, sa quête de dépassement des positions figées est mise à rude épreuve. Un premier épisode, lors duquel un étudiant blanc accusant à tort King de lui avoir joué une mauvaise blague pointe un revolver dans sa direction, est suivi lors de sa deuxième année par l'expérience douloureuse de

la ségrégation informelle pratiquée en Pennsylvanie : décidé à prendre un verre en dehors du campus avec quelques amis, noirs eux aussi, il se voit refuser l'entrée du bar où ils s'étaient présentés et les quatre jeunes gens, qui se piquaient de demander une explication, sont sommés, sous la menace d'une arme à feu et sous les insultes, de décamper sans mot dire. Malgré le soutien de la section locale de la NAACP et du révérend Barbour, pour lesquels cet incident relevait sans nul doute de la discrimination raciale, aucune poursuite ne fut engagée. Indiscutablement, l'impératif politique, même entre les murs d'un séminaire, ne cesse d'accompagner l'étudiant.

Plus que jamais, en effet, sa conviction est faite que nul chrétien ne saurait se soustraire à l'engagement politique. Il veut que la théologie soit lue à cette aune car le Royaume de Dieu n'est autre que l'avènement – en ce monde – de la justice, ce qu'il nommera plus tard la « communauté bien-aimée ». Son intérêt se porte ainsi vers les figures bibliques les plus éminemment politiques. Dans un de ses devoirs écrits pour Pritchard, King réévalue par exemple la figure du prophète Jérémie, dont les lamentations donnèrent naissance au mot « jérémiade » et dont la prophétie fut commentée par Thomas d'Aquin[45]. Coupable certes de vouloir établir une relation privilégiée avec Dieu contre lequel il se révolta parfois, Jérémie ne négligea jamais pour autant les nécessaires changements politiques du temps, lui qui assista à la destruction de Jérusalem et à l'idolâtrie de ses contemporains. Luttant contre leur indifférence et contre le bellicisme du clergé du Temple, il incarna, défend King, la rupture vis-à-vis d'une attitude traditionnelle de quant-à-soi des hommes de foi, qui caractérise nombre d'institutions religieuses contemporaines. Le destin contrarié de Jérémie est une mise en cause du *statu quo* confortable et une invitation à mettre la religion au service des hommes et à en révéler, selon les mots de King, la « promesse de progrès »[46]. Dans une métaphore saisissante, Jérémie le pessimiste confie qu'il n'est guère plus facile de « changer de couleur de peau » que de renoncer au mal[47]. On discerne dans l'intérêt de King pour cette figure une forme d'identification : choisi dès l'enfance par Dieu pour annoncer sa venue, il vit le pastorat comme une mission, une responsabilité qui lui incombe, davantage que comme le fruit de son libre choix. Prophète de l'« intériorité »[48] qui ose dire ses failles, Jérémie est un intercesseur entre son peuple et le Très-Haut, avec lequel il développe une conversation intime,

personnelle. Cette idée plaît beaucoup à King, qui développe sa propre réflexion sur une expérience personnaliste de la foi, réalisée avant tout par la prière, le dialogue intérieur dont le prophète est le plus honnête représentant. Prédicateur et oracle, Jérémie était aussi, et ce point n'est pas anodin, le dénonciateur du mépris des rois d'Israël pour les humiliés et les nécessiteux. Piété et éthique sociale se déploient de concert chez Jérémie. Connaître Dieu, rappelle le jeune Martin Luther King, c'est savoir que l'équité et la justice guident son action et enjoignent aux hommes de se soucier du pauvre.

Initié à la doctrine du *Social Gospel* par son père puis par ses professeurs de Morehouse, King choisit à Crozer tout enseignement l'aidant à théoriser le devoir d'engagement du chrétien vis-à-vis des opprimés. Grâce au programme intensif de lectures qu'impliquaient les cours de George Davis, Martin trouve ainsi dans la pensée théologique occidentale la validation des intuitions de l'Église noire : de même qu'il découvrit chez Thoreau que l'esprit de désobéissance civile qui caractérisait en contrebande la vie des Noirs américains avait eu son théoricien et son héraut, il trouvera chez le théologien Walter Rauschenbusch les fondements philosophiques et historiques du *Social Gospel* tels que formulés par l'Église blanche[49].

Les principes théologiques de cet « évangélisme social » trouvent leurs racines dans un jeune XX^{e} siècle américain, frappé de plein fouet par la révolution industrielle et le creusement spectaculaire des inégalités sociales. Entre la fin de la Guerre civile et la Première Guerre mondiale, l'Amérique entre dans un « âge d'or » du capitalisme (« *Guilded Age* ») qui voit dans le même souffle se construire des fortunes stupéfiantes et se développer un paupérisme brutal et inédit. Portée par les méthodistes, principalement blancs, une exigence nouvelle d'émancipation sociale et de reconnaissance des droits émerge au sein de l'Église protestante américaine. Des années 1880 à 1940, le christianisme social américain cherche à surmonter le spectacle tragique de la pauvreté, du chômage et des inégalités criantes de l'âge industriel en proposant une forme de rédemption collective, qui inclue la fin des injustices raciales[50]. Le Tout-Puissant est notre père défendent-ils, mais tous les hommes sont nos frères. Ce n'est ainsi plus tant l'homme en tant que sujet individuel qu'il faut régénérer que la société qui, soumise aux lois du capitalisme et à l'urbanisation déshumanisante, n'est plus en accord avec les enseignements de Jésus[51]. Tout comme un grand nombre de catholiques qui,

avant même l'invitation qui leur est faite par l'encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum* (1891), dénoncent la misère ouvrière, l'individualisme moderne et les méfaits du capitalisme, les protestants américains s'engagent en politique. Ce n'est pas la charité que réclament ces évangélistes modernes mais la réforme sociale. La fraternité avec les opprimés et les exclus et la critique de nature progressiste, si ce n'est socialiste, de l'économie de marché définissent cet engagement chrétien pour le changement. L'effacement de la frontière entre le spirituel et le temporel fait de cette impulsion un mouvement social tout autant qu'un courant religieux. L'œuvre de son principal théoricien, Walter Rauschenbusch, ne pouvait que fasciner Martin.

Né aux États-Unis d'une famille piétiste d'origine allemande, Walter Rauschenbusch commença sa carrière en 1886 comme pasteur de la Second German Baptist Church dans le quartier populaire de Hell's Kitchen de New York. Aux premières loges de la misère urbaine, il comprend que la prédication orthodoxe en chaire n'a aucune pertinence en des temps de misère sociale. Rejetant la responsabilité de l'exclusion sur l'urbanisation sauvage et le capitalisme brutal, il cherche la voie de la rédemption collective afin d'atteindre le Royaume de Dieu. Doublant son pastorat d'une activité séculière, il fonde la Society of Christian Socialism afin que ses paroissiens s'engagent résolument dans le mouvement de réforme sociale. Tout autant optimiste sur la nature humaine que radical dans sa condamnation du système économique moderne, il soutient que « le progrès le plus important dans la connaissance de Dieu que puisse réaliser un homme aujourd'hui consiste à comprendre que le Père du Christ ne peut vouloir le maintien du régime capitaliste[52] ». On retrouve dans les écrits du jeune King des échos très nets de cette conviction. Ce dernier confie d'ailleurs que le livre essentiel de Rauschenbusch, *Le Christianisme et la Crise sociale*[53], le marqua de façon irrémédiable et confirma intellectuellement ce qu'il pensait instinctivement :

> Ce livre marqua ma pensée de façon indélébile, en fournissant un fondement théologique à mes préoccupations sociales, fruit de mes expériences de jeunesse […] Rauschenbusch avait rendu au christianisme un service considérable en rappelant que l'Évangile est destiné à l'homme tout entier, non pas seulement sa santé spirituelle, mais aussi son bien-être matériel ; depuis que j'ai lu Rauschenbusch, je suis resté convaincu qu'une religion qui prétend avoir le souci des âmes,

> mais qui se désintéresse d'une situation économique et sociale qui peut les blesser, est une religion spirituellement moribonde, condamnée à disparaître[54].

Plus tard, il ajoute que grâce au théologien new-yorkais il a acquis la conviction que si l'Église n'accordait pas, au nom du primat donné aux âmes, un intérêt des plus vifs « aux taudis qui en font des damnés, aux facteurs économiques qui les étranglent et aux conditions sociales qui les rendent invalides », elle était condamnée à être enterrée[55]. Mais c'est aussi la politique qui menace d'être inopérante sans fondement éthique et religieux. Il faut donc, pour reprendre les mots de Rauschenbusch, « christianiser l'ordre social » afin de régénérer la société américaine et d'accéder à la justice[56].

Il est frappant de constater que les idées et les principes que le jeune King dit avoir reçus comme un choc sous la plume de Rauschenbusch étaient en réalité ceux-là mêmes qui avaient animé la vie et la parole de son père et de son grand-père. Ce dernier, A. D. Williams, l'un des pionniers du christianisme social à Atlanta, a toujours considéré qu'être un travailleur social relevait de sa mission pastorale, malgré sa quête de respectabilité et sa soif de revanche sociale. Martin ne peut avoir oublié ses appels constants à la solidarité et à la charité, mais aussi à l'engagement politique dont il donna l'exemple en prenant la tête de la section locale de la NAACP. Son propre père, « Daddy King », fut lui aussi un ardent missionnaire de ce *Social Gospel* afro-américain qui conjuguait questions sociales et revendications raciales. Les mots du patriarche lors de son sermon de 1940, « La véritable mission de l'Église », auquel King Jr. a certainement assisté, en étaient une parfaite illustration :

> Bien souvent, nous disons que l'Église n'a pas sa place dans la vie politique, en oubliant les paroles du Seigneur : « L'esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'Il m'a conféré l'onction afin que je prêche l'Évangile aux pauvres ; Il m'a envoyé pour guérir les cœurs brisés, pour promettre aux captifs la délivrance, le recouvrement de la vue aux aveugles et accorder la liberté à ceux qui sont malmenés »[57].

On sait par ailleurs à quel point Martin fut influencé par l'ouvrage du grand théologien noir et figure majeure des droits civiques Howard Thurman,

dont l'ouvrage de 1949, *Jesus and the Disinherited*, pose tous les principes du christianisme social tels que King les défend : Jésus, parce que paria et parce que pauvre, affirme Thurman, définit le christianisme comme la religion de ceux qui sont « dos au mur ». Plus encore, parce que juif, le Christ était le représentant des opprimés. La cause des Noirs d'Amérique doit donc être pensée par analogie avec la sujétion des Hébreux aux Romains. Le message christique est, ajoute-t-il, le point de vue de la minorité oppressée[58]. Ses mots sur l'incapacité de l'institution de se montrer digne de cette mission originelle pourraient être ceux de King :

> La majeure partie des hommes vit en permanence le dos au mur. Ils sont pauvres, ce sont des déshérités, des démunis. Qu'est-ce que notre religion a à leur dire ? La question n'est pas ce qu'elle leur conseille de faire pour ceux qui ont de plus grands besoins encore qu'eux, mais ce que la religion leur offre à eux, pour répondre à leurs propres besoins. La recherche d'une réponse à cette question est peut-être la quête religieuse la plus importante de la vie moderne[59].

Martin a donc puisé chez Thurman, mais également dans la liturgie noire telle que ses aïeux l'ont pratiquée, l'intuition que Jésus est un militant politique, un prophète de la libération des opprimés tout autant qu'une figure sainte. Pourtant, c'est à l'aune d'une pensée étrangère à sa tradition familiale qu'il cherche à établir les fondements de son engagement, comme s'il lui fallait les valider du sceau de l'universalisme blanc. Bien sûr, son père comme son grand-père ont été formés à l'université et il est vraisemblable qu'ils aient étudié les penseurs protestants blancs et libéraux comme Rauschenbusch. Leur pensée est donc métissée et il n'est pas surprenant que ces influences classiques réapparaissent chez King. Néanmoins, son insistance dans ses écrits autobiographiques sur les canons de la théologie occidentale et sa minimisation de l'héritage paternel et du folklore populaire afro-américain sont intrigants. On peut expliquer cette éclipse et cette insistance sur les sources blanches et lettrées de sa réflexion (après Thoreau, Hegel, Marx, Rauschenbusch et Niebuhr seront présentés comme ses maîtres à penser) par des motifs stratégiques : ses livres autobiographiques sont des ouvrages politiques destinés à convaincre l'Amérique blanche et conservatrice de la justesse de la cause des Noirs ; apparaître comme un

intellectuel maîtrisant les mêmes références que l'élite du Nord le désigne ainsi comme un interlocuteur digne d'égards[60]. Mais des raisons plus personnelles sont sans doute aussi à l'œuvre : les années d'études du jeune pasteur sont toujours marquées par un désir de dissidence par rapport à la figure tutélaire et parfois écrasante de « Daddy King » ; en se faisant le disciple de penseurs blancs, il exprime son désir d'autonomie. Le jeune homme veut s'inventer et trouver sa *voix* propre, puisque sa voie suit les pas de son père.

D'ailleurs, aucune de ses lectures n'emporte complètement son adhésion ; il est toujours critique, dans une quête de synthèse dialectique entre différentes théories. Il fait converser philosophie et théologie dans cet esprit. Il étudie Platon, Aristote, Rousseau, Bentham, Mill, Locke et, insatisfait, revient souvent à Thoreau. Comme lui, il est hanté par la question de l'origine du mal. Il fut un temps convaincu, à la lecture de saint Augustin, que le mal n'était qu'une corruption, une perversion d'un ordre universel fondamentalement bon car créé par Dieu. Dans cet esprit, il crut comme Rauschenbusch que l'établissement du Royaume de Dieu, c'est-à-dire la justice, était à portée de main, saisissable lorsque les chrétiens auraient balayé le mal capitaliste. Mais cet optimisme, que partagent – en bons protestants libéraux – tous ses professeurs, ne le convainc pas. C'est la raison de sa rupture symbolique avec la pensée de Rauschenbusch : conquis par sa critique du capitalisme et sa définition de la mission sociale de l'Église, l'étudiant en théologie ne partage pas cette conception positive de la nature humaine. Conscient de la spécificité du racisme et informé au premier chef de la sclérose nationale sur cette question, il ne peut que rejeter une croyance telle dans le progrès. Ce désaccord de fond le mène, dans la suite de ses études à Crozer, à s'intéresser à une autre pensée théologique dissidente, celle de Reinhold Niebuhr, dont il s'éprend follement. Se remémorant son exaltation, King reconnaîtra plus tard qu'il dévora les travaux de Reinhold Niebuhr, fasciné par son écriture et son éthique sociale au point d'en perdre tout sens critique et de devenir un temps prosélyte[61].

Niebuhr est pasteur à Detroit des années 1930 aux années 1950 et, dans la ville des usines Ford, il développe une pensée et une prédication riches et hétérodoxes, en constante conversation avec le pacifisme et le marxisme. Il poursuit son œuvre à New York où, devenu professeur d'éthique, il concilie

ouvriérisme, pacifisme et théologie réformatrice. Représentant critique du *Social Gospel*, il conçoit le rôle de la religion en termes à la fois messianiques et séculiers : la réforme éthique de la société doit être la mission de l'Église. Mais celle-ci ne peut porter sur ses seules épaules l'émancipation de la société ; c'est aux laïcs de mener le combat politique. Le capitalisme, qui gagne toutes les sphères de l'activité humaine, est un fléau, affirme Niebuhr, en écho à Rauschenbusch mais à contre-courant d'un monde protestant majoritairement conservateur politiquement.

Son *aggiornamento* vis-à-vis de ce dernier consiste à rejeter ce qu'il perçoit comme un catéchisme irénique, qui n'est pour lui qu'un « faux optimisme ». Il appelle à une révolution radicale qui le rapproche du socialisme. C'est dans l'espoir de provoquer enfin une « conscience de classe » chez les travailleurs américains qu'il s'engage au Parti socialiste de Norman Thomas, un ancien pasteur lui aussi, au début des années 1930. Sévère avec le New Deal dont il juge que les politiques ne sont que des demi-mesures, il souhaite que soient abattus les fondements même du capitalisme. Mais s'il développe une pensée étonnement séculière de la réforme sociale, Niebuhr demeure distant vis-à-vis d'une grille de lecture marxiste qui, tout en reconnaissant le mal, n'en situe pas l'origine en l'homme et échoue ainsi selon lui à saisir la force de l'égoïsme de classe. Dans son ouvrage *The Nature and Destiny of Man* (1941), Niebuhr affirme que non seulement l'homme est avant tout un pécheur mais qu'il refuse par orgueil de reconnaître qu'il est faillible, ce qui rend impossible toute réformation morale. Relisant saint Augustin, il affirme par ailleurs dans *Moral Man and Immoral Society* (1932) que la Cité terrestre est marquée par un conflit inévitable entre des intérêts opposés. Son réalisme sonne comme une sentence de moraliste. À ceux qui répètent que les États-Unis sont le lieu même de la réalisation du Royaume de Dieu, il apporte un démenti cinglant. Le péché est originel, historique et inextricable. Tout l'amour chrétien ne peut rien contre l'égoïsme inhérent à l'homme, qui entrave fatalement l'avènement de la justice sociale :

> Pour la société, l'idéal moral le plus haut est la justice. Pour l'individu, l'idéal le plus élevé est le désintéressement. La société doit lutter pour la justice, même si elle doit pour cela s'imposer, résister, user de la contrainte, voire exprimer son ressentiment, autant de moyens qu'un

> esprit sensible et moral se refuse à approuver. L'individu doit s'efforcer d'accomplir sa vie en renonçant à lui-même pour embrasser quelque chose de plus grand que lui […] La morale politique, en d'autres termes, est l'antithèse la plus intransigeante de la morale religieuse[62].

Au-delà de ce primat donné à l'inclination humaine pour le mal, King retrouve chez Niebuhr l'engagement social qui lui avait tant plu chez Rauschenbusch, mais sans le fond d'idéalisme qui pour lui corrode le protestantisme libéral. King doute que l'âme humaine puisse si facilement être réformée, et le réalisme de Niebuhr, qui pose justement que la simple persuasion morale par le verbe et la patience ne viendra jamais à bout du mal, le séduit. La lecture de *Moral Man and Immoral Society* est une révélation pour le jeune étudiant : il est dès lors convaincu que la bonté de la nature humaine est un mythe et qu'au contraire l'humanité est coupable d'un péché inexpiable.

Cette vision subitement crépusculaire de l'âme humaine est surprenante chez un jeune homme brillant dont les camarades apprécient la joie de vivre. Des incidents et mésaventures personnels, qui le confrontent au fléau du racisme jusque dans le cadre privilégié de Crozer, influent certainement sur ses certitudes métaphysiques. Après quelques confrontations tendues avec des étudiants blancs, c'est l'un de ses premiers élans amoureux qui le ramène à l'inéluctabilité d'un système d'oppression dont tout son savoir ne peut le prémunir. Il tombe en effet amoureux de la fille du cuisinier de l'école, une jeune fille blanche du nom de Betty Moatz. Leur relation semble sérieuse au point que le jeune homme évoque rapidement la perspective d'un mariage. La jeune femme est la première à lui rappeler qu'en d'autres lieux et d'autres temps cela aurait été possible, mais pas dans l'Amérique de 1949. C'est ensuite le révérend Barbour, le parrain bienveillant, qui lui explique longuement que, s'il souhaite toujours devenir pasteur et aller changer les esprits au Sud, cette relation est condamnée. Comment retourner dans une société ségréguée au bras d'une épouse qui n'aurait pas le droit de partager ne serait-ce que le siège passager de sa voiture ? Il lui faut donc choisir entre sa vocation de pasteur et son attachement à ce Sud odieux qu'il voudrait tant libérer. Navré mais résolu, Martin met fin à sa relation avec Betty, mais sa vision se colore désormais d'une perception fataliste de la force du mal social, que nul amour chrétien ne saurait dépasser. De cette période

douloureuse de doute sur la nature de l'homme, il déduit que c'est davantage Niebuhr le pessimiste que Rauschenbusch ou ses professeurs de Crozer qui a raison :

> Le problème vicieux de la haine raciale me mettait dans l'impossibilité de croire à la bonté fondamentale de l'homme. Plus j'avais observé les tragédies de l'Histoire et la honteuse tendance de l'homme à choisir la voie d'en bas, plus j'étais amené à découvrir les profondeurs et la force du péché ; l'optimisme superficiel des « libéraux » concernant la nature humaine les avait conduits à oublier le fait que la raison est obscurcie par le péché […]. Le « libéralisme » n'avait pas réussi à comprendre que la raison en elle-même n'est guère plus qu'un instrument habile à justifier les façons de penser défensives de l'homme[63].

S'interrogeant sur le positionnement du chrétien dans un monde social à ce point corrompu, il convient, comme le théologien new-yorkais, que pour faire avancer le monde vers plus de justice il faut donc contraindre, d'une façon ou d'une autre, la volonté d'autrui. Membre de l'organisation pacifiste Fellowship of Reconciliation, Niebuhr défendait initialement un refus radical et absolu de tout recours à la violence, y compris dans le cadre de la lutte des classes. Mais ses positions évoluent significativement sur ce point au moment de la Seconde Guerre mondiale et il rompt avec ses premiers engagements. Se voulant réaliste, il finit par condamner l'idéalisme des pacifistes qui prétendent non seulement vivre à l'écart du péché mais privent les classes populaires de la seule arme dont ils disposent dans la lutte des classes[64]. Il est de toute façon vain de croire que l'action de quelques-uns puisse réformer le cœur des belliqueux. Souvent contradictoire, en constante ébullition politique, Niebuhr se situe dans une position bancale entre utopie socialiste et réalisme chrétien[65]. Et c'est justement son ambivalence sur la méthode la plus efficace pour susciter la réforme sociale qui perturbe King et le mène à s'interroger sur ses propres convictions. Que faire lorsque le gouvernement des hommes, ontologiquement soumis au mal, est l'obstacle principal à la justice ? Thoreau invitait King à la « désunion » individuelle, au retrait d'une vie sociale complice des crimes d'État. Mais cette résignation implicite est contraire à la soif d'engagement de King, qui préfère une version plus militante de la désobéissance civile, voire l'usage de la force. King

s’interroge à son tour sur le pacifisme chrétien dans lequel il a été éduqué et se pose, à la suite de tant Noirs américains depuis le XVIIe siècle, la question du recours – légitime ? – à la violence[66].

À Crozer, une conférence publique est justement organisée en 1949 autour de la figure du célèbre pacifiste Abraham Johannes Muste, d’origine hollandaise, lui aussi pasteur devenu militant socialiste et surtout non-violent radical depuis 1936. Chrétien et sympathisant trotskiste, il organise nombre de protestations ouvrières et est membre comme l’était Niebuhr du mouvement pacifiste Fellowship of Reconciliation. C’est pour porter le message pacifiste qu’il s’exprime devant les séminaristes de Crozer. Son contradicteur le plus virulent n’est alors autre que M. L. King. Avec les arguments de Niebuhr, le jeune homme pourfend la croyance pacifiste dans la possibilité de convaincre une société égoïste de la vilénie absolue de la guerre. Par ailleurs, ajoute-t-il dans un devoir écrit, le refus de toute violence quelle que soit la justice de la cause prive les opprimés d’une chance de libération. Il faut bien, affirme-t-il, pouvoir recourir à une forme de coercition afin de lutter contre l’injustice. Cette dernière doit être combattue activement, par les armes si nécessaire. Comme le grand militant noir du XIXe siècle Frederick Douglass, King ne peut concevoir que les Américains de couleur assujettis et humiliés soient privés du *Jus ad bellum*, le « droit de faire la guerre », la liberté de répondre aux coups subis en les assénant au bourreau étant source de dignité et de libération morale.

La violence n’est donc pas à exclure *a priori* pour le jeune pasteur de vingt ans. Entre les lectures de Niebuhr et de Nietzsche, Martin n’a plus confiance dans la capacité du christianisme de détacher l’Amérique du système de ségrégation auquel le Sud est viscéralement attaché. Le pacifisme, chrétien comme pour son père ou séculier comme pour Muste, ne vaut qu’entre individus, écrit-il, mais n’a aucune pertinence face à Hitler. D’ailleurs, ajoute-t-il, comment peut-on être radicalement opposé à toute guerre alors que le conflit est forcément préférable à la capitulation devant le totalitarisme, qu’il soit nazi, fasciste ou communiste ? Face à Muste, il soutient qu’on ne peut nier ce dilemme moral comme le font si facilement les pacifistes intransigeants. L’homme n’est pas fondamentalement prêt au bien et c’est une vue de l’esprit que de croire que l’amour est l’arme imparable. Il faut imposer à ceux qui commettent le mal une forme de violence. En

l'occurrence, conclut le jeune King, « le seul moyen pour sortir du problème de la ségrégation est la révolte armée[67] ». Le jeune homme est arrivé au même constat que les héros de l'histoire noire américaine qui l'ont précédé et ont guidé ses pas. Frederick Douglass, l'esclave abolitionniste au talent de Démosthène devenu conseillé d'Abraham Lincoln et ambassadeur, fut l'un des premiers à exprimer ce dilemme et à envisager sans scrupules le prix de la liberté. En 1857, il affirme :

> La lutte peut être d'ordre moral, elle peut aussi être d'ordre physique ou les deux en même temps, mais elle doit rester une lutte. Le pouvoir ne cède rien sans qu'on le lui impose. Il ne l'a jamais fait et ne le fera jamais […] les limites de la tyrannie sont établies par l'endurance de ceux qui la subissent. À la lumière de ces idées, on peut affirmer que les Nègres seront traqués dans le Nord, prisonniers et pourchassés dans le Sud, tant qu'ils se soumettront à ces diaboliques outrages et ne résisteront pas, moralement et physiquement […] Si un jour nous parvenons à nous débarrasser de l'oppression et des injustices qui nous accablent, nous devrons payer le prix de cette libération. Nous y parviendrons par le travail, la souffrance, le sacrifice et si nécessaire par notre vie et la vie de bien d'autres[68].

Mais, une fois encore, c'est son attachement viscéral à la question de la justice sociale et son inscription dans la tradition du *Social Gospel* qui font évoluer Martin. Avant même de terminer ses études à Crozer, il prend ses distances avec la pensée des néo-orthodoxes qui, comme Niebuhr, condamnent l'homme à n'être qu'un pécheur dont l'âme est irrémédiablement souillée par son attrait pour le mal. S'il juge parallèlement excessif l'optimisme des pacifistes, il ne peut pourtant renoncer à l'idée d'un possible progrès vers plus de justice, sociale comme raciale. La nature de l'homme ne peut être irrémédiablement vile, car cela supposerait que toute réforme est illusoire. Et pour comprendre la nature ambivalente de l'homme, il faut pour l'étudiant comprendre la nature de Dieu. À distance de Niebuhr, mais aussi du théologien Karl Barth dont l'œuvre est au cœur du cursus de tout étudiant à Crozer, il refuse de penser qu'un Dieu courroucé et distant n'attend de l'homme que sa pénitence, constituant une abstraction à jamais insaisissable pour le pauvre croyant. Revenant à une conception du rapport à

Dieu développée par saint Thomas, King comprend la relation au Très-Haut comme « personnelle », l'homme étant à la fois individu, animal politique mais aussi « personnalité », c'est-à-dire substance douée de liberté, d'une dignité fondamentale qui lui vient de sa relation à Dieu. L'homme peut dominer sa nature par le baptême, rite primordial chez les baptistes, et accéder à sa nature divine. Il est ainsi capable *par essence* de bonté, fruit de sa volonté et de son libre arbitre[69]. Plus encore, pour King, qui s'appuie dans un texte de 1948 sur le principe de bonté défini par Thomas d'Aquin, Dieu a créé les hommes divers, leur variété raciale et biologique étant « l'expression même de la richesse et de la complexité de la nature humaine[70] ». Il est donc possible d'avoir une expérience tangible de Dieu, son immanence accompagnant les hommes. Ceux-ci peuvent donc mais plus encore doivent aspirer à la rédemption car elle est, écrit King dans un autre essai rédigé à la même période, « la solution aux problèmes raciaux » et la clé du « progrès moral » de la société[71].

L'étudiant ne peut donc renoncer au principe essentiel du pastorat, celui qu'il a vu avec tant de passion s'incarner lors des sermons de son grand-père et de son père : la parole prophétique du pasteur en faveur des humiliés peut changer les âmes. Elle le peut parce qu'elle le doit. Pour Martin, le pouvoir de la prédication est double : il faut changer l'âme des individus pour que leurs sociétés soient changées, mais il faut aussi changer la société elle-même pour que les âmes individuelles puissent changer. Il résiste au pessimisme et à l'abstraction théologique de l'enseignement qu'il reçoit, rattrapé en quelque sorte par la ferveur politique de son enfance : « Je me dois de me soucier du chômage, des taudis et de l'insécurité économique de mes paroissiens[72]. » Ces fléaux doivent être combattus. Ils peuvent être vaincus par les mots et le souffle.

Comme il l'écrira plus tard, ses années à Crozer sont un exercice d'équilibrisme intellectuel, d'éclectisme et de synthèse entre différentes traditions théologiques, dont l'issue est parfois vaine. En réalité, le jeune homme est en proie au doute, partagé entre une quête philosophique et un appel métaphysique, un atavisme familial et un besoin inassouvi d'affirmation individuelle. Chaque ouvrage est une piste qui s'ouvre mais qui doit trouver sa contradiction et son dépassement. Sa question essentielle et rémanente, « comment changer l'homme non pour son salut mais pour

changer la société », demeure en suspens. Toutes ses lectures, tous ses cours et toute la métaphysique chrétienne ne suffisent pas à le satisfaire. L'amour chrétien est certes rédempteur mais, à la lecture troublante de Friedrich Nietzsche, il se demande si « la morale biblique, qui enseigne la piété, l'humilité, le renoncement au monde et l'acceptation de la souffrance », n'est pas finalement, comme le soutient le philosophe allemand, qu'une « glorification de la faiblesse »[73]. Afin de masquer ses doutes, King se perd dans la glose, commentant encore et toujours la pensée scolastique des maîtres.

Si ses résultats scolaires, désormais excellents, témoignent de la profondeur de sa pensée en fusion, sa tendance fâcheuse à ne pas citer dans les règles de l'art académique les sources utilisées dans ses travaux universitaires dénote la fébrilité d'un étudiant qui se cache encore derrière la tutelle des auteurs établis[74]. Ses réappropriations de raisonnements développés par autrui qu'il remanie, colore d'autres idées et retranscrit comme s'il s'agissait de sa pensée propre (des emprunts problématiques dans sa thèse de doctorat) ont été interprétées comme le travers d'un prédicateur qui, dans la tradition orale afro-américaine, absorbe bien des sources pour en offrir une synthèse de mots détachés de leurs auteurs, sans réelle contrefaçon puisque la voix qui émerge de ce patchwork est universelle[75]. Or justement, pour ses prêches, le jeune King bachote trop et peine à se défaire de la protection des mots des autres.

Lorsqu'il est en chaire, non à Ebenezer mais dans les églises populaires de Géorgie où, dans le cadre de sa formation, il est évalué par ses professeurs, il semble souffrir des mêmes travers juvéniles. Lui qui est pourtant, à vingt ans, un pasteur déjà expérimenté tant il a officié auprès de son père, semble gauche et complexé, prisonnier du besoin de prouver son érudition théologique. Ses prêches sont jugés sévèrement : doctes, arrogants parfois et surtout incapables d'établir ce lien organique avec des paroissiens noirs illettrés, autant de critiques qui trahissent une maturation spirituelle inaboutie et un complexe de légitimité. De même que le jeune homme porte des souliers bien trop rutilants (il confie craindre le regard des Blancs sur ces derniers s'ils ne sont pas impeccablement cirés), le jeune intellectuel qui se cherche veut démontrer qu'il mérite, autant qu'un Blanc, d'être sur les bancs du séminaire, et ce jusqu'à l'excès de zèle. Pour l'un de ses évaluateurs, le

révérend William E. Gardner, ces errements sont surtout le signe que le jeune homme a voulu oublier ses racines, celles de la prédication charnelle et exaltée d'Ebenezer[76].

S'éloigner de l'église de son enfance lui a il est vrai permis de se saisir de la catéchèse pour interroger librement les textes sacrés sur la nature humaine, le mal et le libre arbitre et surtout sur la possibilité d'entrevoir ici-bas une incarnation de la justice. Mais sa plongée dans la philosophie profane comme dans la théologie réformatrice ne lui apporte finalement que des réponses bancales et partielles, à bien des égards guère plus convaincantes que le christianisme social dogmatique de son père. Son assurance ne lui viendra que lorsque, dépassant les questions irrésolues qui le hantent, il entreverra pour la première fois un système de pensée cohérent capable de libérer les hommes du joug de la domination. Si le christianisme avait posé l'impératif de la justice, c'est dans une pensée non occidentale, non chrétienne et non blanche que King comprend qu'il existe une méthode pour atteindre collectivement ce but.

CHAPITRE 3

Gandhi, Marx et Coretta

> Aujourd'hui dans le monde, il n'y a qu'un être capable de miracles et c'est le Mahatma Gandhi. Il s'arrête de s'alimenter et trois cent millions d'Indiens, ainsi que tout l'Empire britannique, retiennent leurs souffles jusqu'à ce qu'ils puissent enfin se parler ; pourtant l'Amérique ne voit Gandhi que comme une plaisanterie, la vraie plaisanterie, c'est l'Amérique[1].
>
> W. E. B. Du Bois (1932)

De l'amour chrétien à la *satyagraha*

Au printemps 1950, King voyage jusqu'à Philadelphie avec d'autres étudiants pour écouter une conférence donnée par le président de la grande université noire Howard University, Mordecai Johnson. Pasteur et théologien reconnu, orateur brillant, il consacre ce jour-ci son intervention à présenter la pensée de Mohandas Gandhi, le leader indien dont il avait approfondi la connaissance lors d'un tout récent séjour en Inde. King avait déjà entendu parler de Gandhi, mort deux ans plus tôt, notamment dans un cours de George Davis ou dans les sermons de Benjamin Mays, mais jamais jusqu'à ce jour il n'en avait saisi la force. Frappé par ce qu'il entend, bouleversé par les échos du combat indien avec la lutte des siens, il trouve non seulement dans la philosophie de la non-violence l'alternative qu'il cherchait au pacifisme mais également une méthode pratique pour obtenir la justice sociale ici-bas. « Je fus électrisé par le message de Johnson au point qu'en quittant la conférence je suis allé acheter une demi-douzaine de livres sur Gandhi[2] », se rappelle King. Il y découvre la vie édifiante d'un intellectuel aussi éduqué que lui, de petite taille également, avocat et prédicateur qui passa vingt et un ans de sa vie à défendre les minorités indiennes et « *coloured* » d'Afrique du Sud[3] contre le régime raciste de la suprématie blanche et qui, avant de rentrer dans son pays natal pour y lutter contre l'impérialisme britannique, parvint par une pratique spirituelle et politique unique, la résistance non-violente, à mobiliser en 1894 les siens contre une loi, l'« Indian Franchise Bill », visant

à confisquer leur droit de vote. Les Noirs d'Alabama ou de Géorgie ne sont-il pas sous le joug d'un régime d'apartheid eux aussi ? Si un homme et sa parole de paix sont parvenus à guider l'Inde entière vers une libération sans guerre, pourquoi les Américains de couleur ne le pourraient-ils pas ?

Comme bien des intellectuels noirs de sa génération, Mordecai Johnson avait été séduit par le combat de *Bapu* (père de la nation indienne) et s'était rendu en Inde dans l'espoir d'y apprendre des techniques d'émancipation applicables aux Noirs d'Amérique. Parmi cette poignée de pèlerins noirs partis en Inde dans les années 1940 et 1950, on retrouve notamment les pasteurs Howard Thurman et Benjamin Mays. Ce dernier, président de Morehouse et mentor du jeune King, n'était pas parvenu à lui insuffler sa passion pour l'émancipation indienne, passion partagée par bien des militants de la libération des Noirs. W. E. B Du Bois fut l'un des premiers, dès 1919, à publier les textes de Gandhi dans son journal *The Crisis* et à propager sa parole. Tout au long des années 1920 et 1930, des émissaires de chacun des deux pays contribuent à une diffusion souterraine mais déterminante de la philosophie de Gandhi dans l'Amérique noire[4]. Bien des figures centrales du mouvement des droits civiques tel qu'il s'épanouira après 1955, et que l'on retrouvera plus tard dans l'entourage de King, étaient ainsi allées recueillir en Inde, dix ans avant lui, les secrets de la révolution non violente (William Stuart Nelson, A. Philip Randolph, Bayard Rustin, James Lawson, etc.).

La grande fascination de cette poignée d'intellectuels noirs pour le Mahatma tient à la profondeur de la philosophie sociale et éthique qui accompagne sa lutte pour la libération d'un peuple de couleur. Gandhi n'est pas un simple indépendantiste, il veut refonder la société indienne, du système de castes à la considération due aux travailleurs. Avocat éduqué parfaitement intégré aux codes britanniques dans sa jeunesse, il choisit le dénuement du *khadi* et le rouet à coton pour signifier la dignité du travail manuel, conspuer le snobisme de classe et condamner les humiliations sociales. Abolir le statut d'intouchable n'est que la première pierre d'une révolution sociale bien plus large. Redistribuer la richesse de façon équitable est une priorité pour Mohandas Gandhi, depuis sa lecture fiévreuse du brûlot iconoclaste de John Ruskin, *Unto this Last*[5], paru en 1860, qu'il traduira pour signe de son admiration. Ruskin, essayiste d'origine écossaise, y déplorait l'écrasement de la classe laborieuse anglaise par un capitalisme industriel

mercantile qui, sans l'intervention forte de l'État, creusait les inégalités et appauvrissait dès lors non seulement les plus fragiles mais les nations tout entières. « Impossible de me détacher [de ce livre], écrit Gandhi, […] il m'empoigna. De Johannesburg à Durban, le parcours prend vingt-quatre heures. Le train arrivait le soir. Je ne pus fermer l'œil de la nuit. Je résolus de changer de vie en conformant ma nouvelle existence aux idées exprimées dans cet ouvrage[6]. » Pour le dissident indien, sortir du matérialisme et redistribuer l'excès de bien des riches vers les pauvres est un impératif moral, éthique et religieux qu'il nomme *aparigraha*[7]. Pour les Noirs américains, il s'agit très exactement du *Social Gospel*.

La pensée de Gandhi, bien que non chrétienne et formulée en termes laïques, est en effet fondamentalement religieuse, ce qui ne peut ici encore que sembler familier aux pieux Noirs américains. À la manière de l'évangélisme social de leurs pasteurs, l'Indien confie : « Je ne pouvais pas vivre une vie religieuse sans m'identifier avec l'ensemble de l'humanité et cela je ne pouvais le faire sans me mêler à la politique[8]. » En écho aux premiers dissidents noirs américains, tel Frederick Douglass, et à Henry David Thoreau, qu'il a lu passionnément, Gandhi a par ailleurs façonné une théorie de la libération individuelle et collective inscrite dans l'histoire, articulant les concepts clés de l'indépendance (*swaraj*), de la liberté (*azadi*), de la communauté (*qaum*) ou du pouvoir de la non-violence (*satyagraha*). Il insiste également sur la responsabilité civique des assujettis, garants de leur propre liberté[9]. Il est du devoir de l'opprimé de désobéir, explique-t-il, et il ajoute, paraphrasant Thoreau : « La désobéissance à la loi d'un État maléfique est une obligation[10]. »

Avant que les Américains ne découvrent Gandhi, celui-ci s'était en effet épris de la pensée de Thoreau et cette rencontre produisit un syncrétisme propre à séduire les dissidents américains. *Walden* et *La Désobéissance civile*, que le jeune avocat des droits civiques a lus à Johannesburg en 1907, contiennent, rappelons-le, un plaidoyer redoutable contre l'esclavage des Noirs américains et pour la résistance au gouvernement oppresseur. Les idées subversives qu'il y trouve le marquent au point qu'il en conseille la lecture autour de lui[11] et qu'il en traduit des passages entiers pour le journal à destination de la diaspora indienne en Afrique du Sud dont il est alors rédacteur en chef, l'*Indian Opinion in South Africa*. Bien des *satyagrahis* en

lutte en Afrique du Sud étaient donc familiers de Thoreau[12]. La connaissance et la curiosité de ce dernier pour la culture hindoue, comme en témoigne sa lecture des textes sacrés de l'Inde (il emporte une copie de la *Bhagavad-Gita*, illustre poème philosophique fait du dialogue entre un guerrier et le dieu Krishna, lors de sa retraite à Walden[13]), permettent à Gandhi de développer, à travers ce regard culturel croisé, ses propres convictions religieuses et morales.

Les analogies entre sa trajectoire et celles des abolitionnistes sont édifiantes. Il est lui aussi emprisonné pour avoir refusé de payer l'impôt, celui exigé des Indiens par le gouvernement sud-africain, et fait, comme les Noirs américains, l'expérience traumatisante d'être brutalement chassé du compartiment réservé aux Blancs dans un train qui le mène de Durban à Pretoria en 1893. Refusant de quitter son siège, il est molesté et éjecté sur le quai. Mais il choisit de résister à l'injonction raciste. C'est ainsi fort naturellement que Gandhi emprunte à Thoreau l'expression « désobéissance civile » pour traduire son concept de *satyagraha*, mais sa pratique de résistance le porte en réalité plus loin. Car si pour le philosophe de Nouvelle-Angleterre la désobéissance est un acte individuel (ce qui semblait en limiter la portée réformatrice, selon King), elle doit devenir un mouvement de masse pour Gandhi. Ce dernier théorise une rébellion sans violence, une révolution populaire par la vérité et l'amour. La force est conquise par un amour tel pour l'adversaire que, retournant la violence contre lui-même, le combattant non-violent le fait accéder à la vérité.

Sensibilisé à la pensée chrétienne radicale par l'écrivain russe et objecteur de conscience Léon Tolstoï, Gandhi érige Jésus en exemple et en modèle de la vérité. C'est après la lecture, à l'âge de vingt-trois ans, de l'essai de Tolstoï *Le Royaume des cieux est en vous* que Gandhi commence son itinéraire non-violent, lui qui défendait le soulèvement armé des Indiens lorsqu'il était étudiant en Angleterre. Il découvre grâce à lui le Sermon sur la montagne, raconté par Matthieu (5, 38-44), qui pose les principes christiques essentiels :

> Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil et dent pour dent. Mais moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. […] Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous détestent et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin d'être

les fils de votre Père céleste.

Gandhi, familier du principe hindou et bouddhiste d'*ahimsa*, refus de la violence, se reconnaît dans l'interdit car, écrit-il, « il fit écho à quelque chose que j'avais appris dans mon enfance. Cet enseignement, c'était de ne pas se venger et de ne pas rendre le mal pour le mal. C'est le Sermon qui m'a fait aimer Jésus[14] ». L'intouchable de Jérusalem fut remarquable, ajoute-t-il, car il préféra s'infliger la souffrance à lui-même plutôt qu'à ses adversaires. Gandhi confia même avoir envisagé un temps de se convertir au christianisme avant de convenir que les principes qui en faisaient l'attrait étaient en réalité déjà présents dans la spiritualité hindoue. La *Bhagavad-Gita* ne contenait-elle pas selon lui ces vers : « Mais je vous le dis, ne résiste pas au mal : celui qui te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. Et si un homme prend ta tunique, laisse-lui aussi ton manteau[15] » ? Il en conclut : « En étant un bon hindou, je suis naturellement un bon chrétien[16]. » L'Amérique noire se reconnaît spontanément dans ce discours aux accents christiques.

Dès 1926, son autobiographie est traduite et publiée aux États-Unis par John Haynes Holmes, un des fondateurs de la NAACP. Grâce aux missionnaires américains Charles Freer Andrews et Richard Gregg, Gandhi incorpore stratégiquement l'Amérique et ses luttes internes à son rapport de force contre la Grande-Bretagne. Bien qu'il ne se soit jamais rendu aux États-Unis, il y trouve ainsi dès le début du siècle un cercle conséquent de disciples. L'influence de Gandhi sur l'élite noire américaine doit beaucoup à Lala Lajpat Rai, un nationaliste indien qui s'installa à New York de 1915 à 1919 et se lia d'amitié avec le principal de ses intellectuels, W. E. B. Du Bois. D'autres figures majeures du militantisme, Booker T. Washington au sud ou le nationaliste Marcus Garvey à New York, entretiennent également dans les années 1930 une correspondance régulière avec l'indépendantiste indien. Lorsque Gandhi est arrêté, en 1922, c'est devant des foules noires exaltées que Garvey, surnommé « le Moïse noir de Harlem », célèbre le martyre d'un saint indien qui a fait le sacrifice de lui-même pour libérer les siens[17]. La quête de fierté des colonisés et d'autosuffisance économique (*swadeshi*) défendue par l'Indien inspire tout le spectre politique des leaders noirs. En février 1929, Du Bois envoie une missive personnelle à Gandhi, lui demandant de publier un article dans son

journal *The Crisis*. Pour le convaincre, il écrit : « Je sais à quel point vous êtes occupé avec vos propres problèmes, mais la question de la race et de la couleur de peau est universelle et nous avons besoin de votre aide… » Gandhi ne peut écrire l'article, mais il envoie en mai une note qui contient ces mots : « Que les douze millions de Noirs ne soient pas honteux d'être des petits-enfants d'esclaves. Il n'y a aucun déshonneur dans le fait d'être esclave. Il y a du déshonneur dans le fait d'être un propriétaire d'esclaves[18]. » Du Bois publie la note. Bien des Noirs se disent alors qu'ils sont, d'une certaine façon, les intouchables de l'Amérique.

On assiste donc, dès le milieu du XX^e^ siècle, à ce que Du Bois nomma un « cosmopolitisme des peuples de couleur » combattant de l'Amérique à l'Asie contre la domination des peuples sombres et l'impérialisme[19]. L'écrivain et journaliste gandhien Krishnalal Shridharani, qui publie en 1939 sa thèse de doctorat, *War without Violence*, soutenue à New York, y analyse la méthode gandhienne et en explique la philosophie pratique. Son ouvrage rencontre un écho étonnant chez les opprimés d'Amérique. Les pacifistes, dont A. J. Muste ou Reinhold Niebuhr, qui tenta de rencontrer le Mahatma à Londres en 1931, soutiennent sa publication pour le grand public. Les militants noirs installés au nord, tel James Farmer, membre fondateur de l'organisation CORE (Congress for Racial Equality), sont alors convaincus que la tactique indienne fondée sur le principe de l'« étreinte de la vérité » peut s'appliquer à la lutte contre la ségrégation[20]. La non-violence est ainsi rapidement exportée dans le Sud raciste, où une proche du leader indien, Kamaladevi Chattopadhyaya, fait en 1941 l'expérience amère de Jim Crow alors qu'elle voyage en Louisiane : le conducteur du train lui demande de rejoindre la voiture réservée aux « *Colored* ». Tout en se revendiquant « femme de couleur », en signe de sa solidarité avec les Noirs américains, elle refuse de céder son siège. S'étant enquis de son origine géographique précise, le sudiste comprend qu'elle est asiatique et, dans le doute, la laisse assise dans la voiture des Blancs[21]. En 1936, Howard Thurman se rend en Inde et discute longuement avec Gandhi qui, prophétique, lui affirme que c'est peut-être bien par l'expérience afro-américaine que la non-violence se fera connaître au monde. Un an plus tard, au président noir de Howard University Mordecai Johnson venu porter la parole pacifiste des quakers à Calcutta, le Mahatma répète que si les Noirs d'Amérique parviennent à faire de sa

philosophie non-violente leur arme de choix contre leur gouvernement raciste, la justice leur est promise[22]. En 1946, un autre brillant esprit de l'université de Howard, William Stuart Nelson, qui sera un correspondant régulier de King, se rend en Inde et marche aux côtés de Gandhi[23].

Les Noirs n'ont donc pas attendu Gandhi pour pratiquer la désobéissance civile non-violente, mais ils trouvent avec la *satyagraha* et la figure exemplaire de Mohandas une philosophie et une tactique aptes à s'appliquer collectivement. Et l'Indien et les Noirs américains comprennent les enjeux historiques d'un cheminement parallèle. Cette étonnante solidarité transnationale et la pertinence du message gandhien pour le cas noir américain dès les années 1920 et 1930 permettent de comprendre que lorsque Martin Luther King découvre Gandhi il est l'héritier d'une avant-garde éclairée qui, bien que réduite, lui avait ouvert la voie de la non-violence. En 1941, le grand syndicaliste noir A. Philip Randolph n'avait-t-il pas obtenu de Roosevelt la déségrégation des industries d'armements par la simple promesse qu'un million d'hommes noirs marcheraient sur Washington si leurs requêtes n'étaient pas honorées ? Par la voix de Mordecai Johnson, la philosophie de Gandhi apporte une réponse aux insatisfactions de King et le sort de son pessimisme sur l'âme humaine et la justice. La seule force des démunis est la discipline, comprend-t-il, une discipline spirituelle émancipatrice du sujet et à signification universelle. Désormais, à l'image de l'enseignement de saint Paul, militant de l'universel, il est possible de rallier l'Autre sans annuler sa singularité, sans le violenter[24] : la *satyagraha* est une conversion, une transformation immanente de celui qui vous oppresse. L'amour, non au sens d'*eros* mais au sens d'*agapè*, l'amour sans attente de réciprocité, est alors une expérience universelle de la différence humaine. King comprend, sous la plume de l'homme au rouet, que « la non-violence ne consiste pas à renoncer à toute lutte réelle contre le mal. La non-violence telle que je la conçois est au contraire une lutte contre le mal plus active et plus réelle que la loi du talion[25]… ».

À la différence du commandement évangélique, il ne s'agit pas d'aimer son ennemi et de lui tendre la joue qu'il n'a pas encore giflée. La *satyagraha* n'autorise pas même la notion d'ennemi. Elle ne peut être que l'arme des forts, ceux qui résistent à leur soif de haine, à leur volonté d'en découdre. La philosophie de Gandhi est une éthique individuelle de la réforme de soi qui

touche King au premier chef, lui, petit-fils d'un esclave s'étant arraché au stigmate de la servitude et fils d'un pasteur autodidacte souvent humilié par les Blancs mais ravalant sa colère. *Bapu* n'a cessé de le répéter : « J'ai renoncé à la violence le jour où je me suis débarrassé de ma lâcheté. Combattez, mais ne haïssez pas[26] ! » Guerre de chaque instant contre soi-même, cette éthique de vie exige l'effacement de soi et le renoncement au fantasme d'infliger la souffrance.

Pour autant, la non-violence est une méthode de combat, une guerre avec les armes de l'amour et de la souffrance qui n'est pas un pacifisme dogmatique : non seulement Gandhi appela les sujets indiens à soutenir la Grande-Bretagne pendant la Première Guerre mondiale et s'engagea dans l'armée impériale lors de la guerre des Boers au rang de sergent-major, mais dans sa résolution célèbre de 1942, défendue par le parti indépendantiste du Congrès, « Quittez l'Inde ! », il offrit à la métropole de tolérer la présence des troupes anglaises et américaines sur le sol indien le temps du conflit contre l'Allemagne nazie, à condition que l'indépendance soit accordée. S'il est profondément convaincu que la violence brutalise les hommes et contamine l'âme humaine de la plus nocive des façons, que la violence des colonisés est une folie car la répression est forcément fatale, il n'appelle pas au désarmement des faibles. Lors de la mémorable marche du sel qu'il mena en 1930 pour protester contre l'exploitation économique subie par la « perle de l'Empire britannique », il réclama certes la suppression de l'odieuse gabelle imposée aux Indiens mais, et ce point est moins connu, il exigea également que les indigènes bénéficient du droit, comme les Britanniques, de porter des armes[27]. S'il faut faire un choix entre lâcheté et violence, le second choix doit prévaloir.

M. L. King, le fervent baptiste, comprend, à la lumière de la synthèse idéologique que représente la *satyagraha*, que l'éthique de l'amour chrétien peut être politique. Rauschenbusch avait christianisé le politique, le maître indien politise le Christ. Rapatriant la non-violence dans la tradition résistante et religieuse des Noirs américains, ajoutant Gandhi au corpus philosophique qu'il a intégré et dépassé, King ose désormais une théorie politique de l'amour[28]. Avec elle, le soulèvement des masses opprimées pour la justice est non seulement légitime, mais il peut être efficace : la méthode gandhienne est une promesse de révolution. Il faudra du temps au jeune natif d'Atlanta

pour en saisir toutes les implications mais, en cette année 1949, cette épiphanie philosophique, politique et mystique bouleverse son cheminement doctrinal. Il comprend alors le sens de son odyssée intellectuelle à Crozer et ressent pour la première fois la plénitude morale qu'il cherchait en vain :

> La satisfaction intellectuelle et morale que je ne parvenais pas à acquérir avec l'utilitarisme de Bentham et de Mill, les méthodes révolutionnaires de Marx et de Lénine, la théorie du contrat social de Hobbes, l'optimisme de Rousseau et de son « retour à la nature », la philosophie du surhomme de Nietzsche… je l'ai trouvée dans la philosophie de la non-violence de Gandhi[29].

La « confluence de pensée[30] » entre deux hommes façonnés par des circonstances historiques profondément différentes évolue tout au long de la vie de King, en particulier entre cette conférence fondatrice de 1949 et son propre voyage en Inde, qui aura lieu dix ans plus tard. Pour l'heure, le message d'amour du Christ prend avec Gandhi un potentiel insurrectionnel et il peut dorénavant envisager la justice et l'exiger des hommes.

À la gauche de Karl Marx : non-violence et lutte des classes

Le vœu de pauvreté du révolutionnaire indien, lui le bourgeois éduqué, et son combat pour l'éradication de la caste sombre des « intouchables » (qu'il rebaptise *harijan*, « enfants de Dieu ») impressionnent ses disciples noirs américains tout autant que son combat victorieux pour l'indépendance de l'Inde. Si sa destinée l'appelait à devenir universelle, la *satyagraha* serait en effet une arme révolutionnaire capable de réformer les structures inégalitaires de toutes les sociétés, les capitalistes en premier lieu. King apprend dans son livre de chevet du moment, la biographie de Gandhi par Frederick Fisher[31], que c'est par solidarité avec les mineurs en grève d'Afrique du Sud que l'avocat indien a renoncé au matérialisme. Il découvre également que, nourri notamment par les réflexions de Ruskin et de Tolstoï, Gandhi a défendu une société idéale villageoise régie par des règles économiques éthiques, à l'exemple de l'adoption d'un salaire minimum pour les plus démunis

(*antyodaya*) et d'un salaire maximum pour les nantis[32]. La centralité de la justice sociale dans sa philosophie, celle-là même qui bouleverse King, s'exprime par exemple dans cette analyse de 1945 du maître indien :

> L'égalité économique est la clé d'une indépendance non-violente. Travailler pour l'égalité économique signifie l'abolition de l'éternel conflit entre le capital et le travail. Cela signifie le nivellement vers le bas des quelques riches qui détiennent l'essentiel des richesses de la nation et, d'autre part, le nivellement par le haut des millions d'affamés à moitié nus […]. Le contraste entre les palais de New Delhi et les misérables taudis de la classe ouvrière ne saurait exister ne serait-ce qu'un seul jour dans une Inde libre où les pauvres jouiront du même pouvoir que les plus riches de la terre. Il est certain qu'une révolution violente et sanglante adviendra s'il n'y a pas un renoncement volontaire des riches à leur pouvoir et leur argent afin de les partager pour le bien commun[33].

Ses condamnations du capitalisme, du racisme et de l'impérialisme, dont il souligne l'interrelation, touchent une corde sensible chez des militants afro-américains ayant depuis longtemps établi le lien entre leur aliénation et le capitalisme. Gandhi se méfiait des partis socialistes et rejetait radicalement les concepts de lutte des classes et de dictature du prolétariat, intrinsèquement violents. Mais il déplorait comme Marx que les sociétés humaines soient la proie d'une oligarchie et, dans son appel à leur transformation globale, il considérait qu'il n'y aurait de véritable émancipation des dominés sans que les inégalités économiques soient abolies.

Le partage des richesses et la justice sociale, fussent-ils obtenus par la révolution, sont dès l'orée du siècle un impératif pour nombre de combattants des droits civiques aux États-Unis. W. E. B. Du Bois, le père spirituel, en est l'exemple illustre : deux ans après avoir fondé la NAACP, il rejoint le Parti socialiste américain (fondé dès 1901) et inscrit le combat des siens dans une lutte panafricaine universelle. L'internationalisme des Noirs américains et leur fraternité spontanée avec la lutte anticoloniale menée par Gandhi ne peuvent se comprendre qu'à cette aune. La formation d'une gauche radicale aux États-Unis dans les années 1920 et 1930 est bien souvent méconnue et, contrairement à une idée répandue, il y eut un « socialisme américain »[34],

dont le destin fut inextricablement lié au combat de ces militants noirs pour l'égalité. Il existe donc une fibre radicale et socialiste forte qui parcourt le monde de la résistance noire et King y fut exposé très tôt par ses rencontres et ses lectures.

« Nous n'avons pas d'idéologies car notre destin est d'en être une », a noté l'historien Richard Hofstadter à propos des États-Unis[35]. Il est vrai qu'au sein de ce jeune pays de fermiers individualistes sans passé féodal, dans lequel la centralisation étatiste est forcément suspecte et où la mobilité sociale est plus grande qu'en Europe, les partis socialistes sont demeurés étonnement modestes pour un pays à la pointe de l'industrialisation. À son sommet, le Parti socialiste des États-Unis, fondé en 1901, rassembla 6 % des voix lors de l'élection présidentielle de 1912 et à peine 2 % en 1932. Mais plus qu'une incarnation partisane, le socialisme américain se diffusa par bien des canaux différents dans la première moitié du siècle, adaptant la théorie marxiste aux singularités américaines. La religion et la question raciale en constituent deux éléments essentiels.

Ainsi, à la différence des partis socialistes européens, le radicalisme américain demeura suffisamment neutre sur la question religieuse pour que christianisme et marxisme y fussent réconciliés. Bien loin de la sentence impitoyable de Marx, « la religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple[36] », bien des croyants inscrivent leur humanisme chrétien dans l'histoire en considérant le socialisme profane. D'emblée, des pasteurs et hommes de foi chrétiens intègrent le Parti socialiste des États-Unis et développent une théologie socialiste tout à fait unique (certains souscrivent au socialisme scientifique de Marx mais d'autres en ont une acception plus réformiste, défendant l'union des travailleurs pour une société davantage fondée sur le partage des richesses). Eugene Debs, grande figure socialiste et syndicale du pays, se plaisait à rappeler que Jésus était un charpentier dont les enseignements étaient identiques à ceux du marxisme. L'idée selon laquelle « Jésus est un socialiste » est bien sûr au cœur du mouvement du *Social Gospel* dont King est l'héritier mais, au-delà, de tout un mouvement de réformateurs sociaux qui appuient leur engagement socialiste sur les enseignements de la Bible. Les deux maîtres de King, Rauschenbusch et Niebuhr, tout en ayant une

vision ample du « socialisme », en défendent publiquement les principes et le justifient par la foi. Lorsque King, profondément marqué par leur pensée de l'émancipation sociale, décidera en 1951 d'entamer une thèse de doctorat à l'université de Boston, il choisira de se consacrer au travail du théologien Paul Tillich, lecteur assidu de son compatriote Karl Marx et apôtre ardent du « socialisme religieux ».

Pour ces hommes de foi, c'est au socialisme de prendre le relais d'ambitions chrétiennes confisquées par des Églises frileuses. « Les buts du socialisme, soutient ainsi Rauschenbusch, étaient les missions du christianisme avant même que le mot "socialisme" ne soit inventé. » Le christianisme aurait « aidé à l'émergence du socialisme parce que les Églises étaient trop aveugles pour comprendre les destinées de Dieu »[37]. Bien sûr, le matérialisme athée et le déni des libertés individuelles sont des points de divergence essentiels entre chrétiens et marxistes dogmatiques. Mais, par une rhétorique comprise de tous de fraternité et de « communauté bien-aimée », les organisations socialistes et chrétiennes (protestantes et catholiques) se multiplient au début du XX^{e} siècle. Un marxisme mâtiné de spiritualité religieuse sert à articuler une profonde critique de la société américaine. Le plus grand syndicat américain avant les années 1930, Knights of Labor (les « Chevaliers du travail »), fondé en 1869, est une organisation chrétienne. En croisade contre l'exploitation des masses, ses sept cent mille membres se voient comme les combattants d'une véritable foi chrétienne menacée par les mensonges du clergé et les ravages du capitalisme industriel[38]. Reinhold Niebuhr défend la même idée dans les années 1930 et 1940. Il croit à une forme de révolution prolétarienne dans la mesure où elle correspondrait selon lui à la vision prophétique originelle de l'établissement du Royaume de Dieu. Le pacifisme et l'idéal d'égalité sont ainsi au cœur de mouvements militants telle la Fellowship of Reconciliation (FOR), qui en appelle aux paroles du Christ, tout comme la Christian Socialist Fellowship, qui partage une même condamnation du capitalisme et de l'impérialisme. Niebuhr, qui finit par renier ses allégeances socialistes et pacifistes institutionnelles, en s'élevant contre l'utopie communiste, maintient toute sa vie qu'il est « socialiste », dévoué à la cause d'une justice sociale interdite par un capitalisme qui, comme le racisme, révèle selon lui la corruption des idéaux américains[39].

Bien des Noirs du nord des États-Unis sont très tôt attirés par le marxisme

révolutionnaire. Des intellectuels et des militants comme W. E. B. Du Bois, Hubert Harrison, Chandler Owens, A. Philip Randolph ou W. A. Domingo rejoignent le Parti socialiste dans les années qui suivent sa formation en 1901. Deux discours antagonistes s'opposent alors : si le chef du Parti socialiste américain, Eugene Debs, affirme qu'il faut certes soutenir la cause des Noirs, mais que « la lutte des classes n'a pas de couleur, nous n'avons rien de particulier à offrir au Noir… Le Parti socialiste est le parti de la classe laborieuse, quelle que soit la race[40] », d'autres défendent une ligne plus nationaliste. Ils espèrent ainsi, comme l'affirmera Léon Trotski, que la lutte *spécifique* des Noirs américains sera le prélude à la révolution mondiale :

> Les Russes étaient les Noirs d'Europe. Il est fort possible que les Noirs, à travers leur autodétermination, viennent eux aussi à la dictature du prolétariat en quelques gigantesques enjambées, avant le grand bloc des ouvriers blancs. Ils seront alors l'avant-garde[41].

Le grand poète de Harlem Claude McKay, surnommé « le bolchévique noir », est ainsi séduit par cette dernière approche et, comme d'autres, s'inscrit dans le même souffle au syndicat multiracial à tendances anarchistes Industrial Workers of the World, créé en 1905, et à l'organisation nationaliste noire African Blood Brotherhood (ABB), fondée en 1919 à New York par le sympathisant communiste Cyril Briggs. Si ces deux figures sont d'origine caribéenne, ce sont les expatriés du Sud raciste qui, réfugiés dans les cercles socialistes de New York, luttent à distance contre Jim Crow. Le journal radical *The Messenger* est ainsi fondé par deux exilés méridionaux en 1919, année de la « terreur rouge » qui vit simultanément des émeutes raciales exploser dans de grandes métropoles comme Chicago et les milieux socialistes américains décimés par la répression gouvernementale et policière. La coïncidence n'est pas fortuite. Les centaines de militants noirs qui sont chassés du Sud trouvent dans la parole marxiste, qui abomine autant le racisme que l'exploitation capitaliste, un message exaltant. Lovett Fort-Whiteman, natif de Dallas au Texas, est ainsi le premier Noir à rejoindre le Parti communiste des États-Unis (CPUSA), lui qui, comme tant d'autres, atterrit à Harlem après des pérégrinations multiples, en quête d'un mouvement de travailleurs épargné par le racisme. Anarcho-syndicaliste, Fort-Whiteman adhère naturellement au syndicat intégré Industrial Workers

of the World dès 1919. Le CPUSA, créé cette même année d'une scission avec le Parti socialiste, revendique bientôt plus de cinquante mille membres. Jusqu'à sa mort en Union soviétique, vingt ans plus tard, Lovett Fort-Whiteman ne cesse de militer pour une insurrection du sud des États-Unis, dont l'issue serait l'autodétermination des Noirs enfin libres et égaux[42].

La grande migration afro-américaine du Sud au Nord pendant l'entre-deux-guerres, la crise économique et le New Deal, à l'intérieur, et la lutte contre le fascisme au plan international ont profondément modifié la géographie politique et la rhétorique des droits civiques aux États-Unis. La ségrégation n'est plus une affaire provinciale mais la métonymie d'une lutte mondiale. Le Parti communiste américain et le Parti socialiste, implantés dans les grandes villes du Nord, font de la lutte contre la suprématie blanche une priorité de leur combat et le Sud raciste devient un « ennemi de classe ». Le Sud, terre agrarienne où les Noirs résident à plus de 80 %, est une terre de conquête potentiellement stratégique. La misère criante est un des effets de Jim Crow et, quelle que soit la volonté fédérale de leur venir en aide, les populations afro-américaines sont savamment exclues de l'aide publique. Ainsi, malgré les redistributions sociales et les investissements massifs du New Deal, quatre des douze millions de Noirs américains vivent toujours, à la fin des années 1930, dans la plus cruelle des pauvretés. Le Komintern fait son miel de ce déni de démocratie et se saisit stratégiquement de la situation. Analysant les conditions de la révolte, il espère susciter une révolution venant de ce *Mezzogiorno* et promet, par la voix du CPUSA, la redistribution des terres des Blancs vers les Noirs puis l'autodétermination de la région. Le Sixième Congrès du Komintern en 1928 adopte une « Résolution sur la question noire aux États-Unis » imposant par ailleurs à ses organes locaux de favoriser l'accession des prolétaires noirs aux instances du parti et de ne surtout pas les cantonner aux « questions noires ». La mixité est requise dans toutes les instances.

Malgré ces instructions, des tensions idéologiques évidentes au sein des mouvances radicales et surtout du Parti socialiste demeurent, du racisme le plus brutal à la sincère considération pour la cause noire, en passant par la conviction que la classe et non la race est source d'oppression. W. E. B. Du Bois, lui-même membre du Parti socialiste (il vote pour Debs lors des élections de 1906), met au défi cette gauche radicale de prouver

qu’elle peut intégrer la lutte contre la discrimination raciale à son paradigme révolutionnaire. Comme le militant syndicaliste A. Philip Randolph, il condamne de l’intérieur le racisme indéniable des grands syndicats et de bien des membres du Parti socialiste américain. Leur contestation n’est pas vaine et, bien que non dénués de préjugés raciaux, l’organisation et ses satellites sont parmi les seuls à n’être pas ségrégués et la dissidence noire y trouve sa place dès les années 1920. Des plus humbles des ouvriers noirs trimant dans les abattoirs de Chicago aux intellectuels de premier plan, la pensée marxiste devient la nouvelle grammaire de l’émancipation raciale. Du Bois prêche cet Évangile auprès des jeunes Noirs du Sud en offrant en 1933 à l’université d’Atlanta un cours intitulé « Marx et la question noire » et en publiant en 1935 son œuvre historique magistrale, *Black Reconstruction in America*, ouvrage pionnier de l’historiographie marxiste sur l’esclavage et la ségrégation[43]. Qu’ils considèrent que la question raciale est subordonnée à l’émancipation de la classe ouvrière ou bien qu’ils accusent les socialistes de prétexter la neutralité raciale pour perpétuer la subordination noire, les Américains de couleur nourrissent les rangs des syndicats et des partis ouvertement marxistes. Ailleurs, ils ne sont de toute façon pas les bienvenus.

Le principal syndicat de travailleurs, l’American Federation of Labor (AFL), créé pour défendre les conditions de travail des ouvriers blancs, donne ainsi une image délétère de la lutte syndicale. Fondé l’année de la grande révolte des travailleurs de Chicago de 1886, refusant de défendre les ouvriers non qualifiés, il exclue *de facto* les travailleurs de couleur et les immigrants de fraîche date. Prétextant ne pas vouloir « s’immiscer dans les affaires internes du Sud », son président Samuel Gompers entretient la distinction raciale entre les travailleurs. Les Noirs sont en effet perçus comme une menace par les défenseurs de la classe ouvrière blanche et, si ce n’était le discours radicalement antiraciste du Parti communiste et de ses organisations amies, la suprématie blanche régnerait en maître dans le monde ouvrier puisque 80 % des syndiqués d’alors appartiennent à l’AFL[44]. L’union des prolétaires telle que rêvée par Marx demeure donc une chimère aux États-Unis tant que le chiffon rouge de la race est agité. Dans *Le Capital*, le philosophe allemand avait anticipé ce phénomène : « Dans les États-Unis du nord de l’Amérique, toute velléité d’indépendance de la part des ouvriers est restée paralysée aussi longtemps que l’esclavage souillait une partie du sol de

la République. Le travail sous peau blanche ne peut s'émanciper là où le travail sous peau noire est stigmatisé et flétri[45]. » Il a cependant cru à tort que la Guerre civile américaine balaierait la division artificielle selon lui de la classe ouvrière américaine selon une ligne de fracture raciale. Or, bien après 1865, les cols bleus américains sont toujours divisés selon leur couleur de peau, le prolétariat blanc étant habilement rétribué de ce que Du Bois a appelé, en écho à Marx[46], un « salaire symbolique », sentiment que leur blancheur leur confère une supériorité raciale que nulle solidarité de classe ne saurait contredire.

Une première brèche dans le mur de ce racisme institutionnalisé apparaît, on l'a vu, avec la formation en 1905 à Chicago de l'Industrial Workers of the World, dont les membres sont appelés *Wobblies*, syndicat internationaliste et anarchiste qui refuse lui la discrimination entre les travailleurs. Les Noirs y sont admis mais soumettre la question raciale à la logique de classe n'est pas aisé pour tous. Certains défendent comme Du Bois une union des travailleurs par-delà la race alors que d'autres, tel le socialiste new-yorkais et militant de premier plan Hubert Harrison, réclament la formation d'organisations syndicales exclusivement noires, qui, bien que chapeautées par le Parti socialiste, seraient autonomes. C'est dans cet esprit qu'est créé en 1925, à l'initiative du Parti communiste, l'American Negro Labor Congress (Congrès des travailleurs noirs américains). Son ambition est de formuler une rhétorique raciale compatible avec l'universalisme révolutionnaire. La mainmise des apparatchiks du CPUSA sur la jeune institution est source de frictions et bien des voix s'élèvent contre ce qu'Aimé Césaire nomma le « fraternalisme » du Parti. L'intégration des travailleurs de couleur à une formation multiraciale apparaît paradoxalement aux tenants de l'universalisme ouvrier comme la garantie d'une certaine indépendance politique. Grâce à la pression des masses noires qui réclament la reconnaissance équitable de leur statut de prolétaires, un grand syndicat, le Congress of Industrial Organizations (CIO), s'ouvre finalement en 1935 à tous les travailleurs. Fruit d'une scission avec l'AFL, le CIO connaît un succès rapide. La fédération se décline en différentes branches syndicales professionnelles, le Packinghouse Workers Organizing Committee (PWOC), les United Automobile Workers (UAW) pour l'industrie automobile, ou le Steel Workers Organizing Committee (SWOC) pour les ouvriers de l'acier.

Toutes travaillent en partenariat avec la NAACP pour que l'égalité raciale soit le maître mot de leur politique ouvrière. Le CIO profite entre autres d'une législation particulièrement favorable aux droits des travailleurs, le New Deal ayant notamment, par la loi dite « Wagner Act » adoptée cette même année, rendu obligatoires les négociations collectives entre partenaires sociaux désormais reconnus. La constitution d'une conscience de classe libérée des préjugés raciaux est donc particulièrement ardue aux États-Unis où c'est justement sur leur distinction vis-à-vis des Noirs que se sont constituées bien des identités ouvrières[47].

Pourtant, surmontant les résistances, certains travailleurs commencent durant cette période à fraterniser par-delà la frontière raciale, souvent sous l'influence du CPUSA. En Pennsylvanie par exemple, le syndicat des mineurs voit se réaliser cette union interraciale des travailleurs, tout comme le syndicat du textile (National Textile Workers Union), devenu célèbre en 1929 avec la terrible grève de Gastonia en Caroline du Nord. Au Sud également, certains syndicats brisent la logique ségrégative des grandes centrales en intégrant les Noirs à leur lutte : l'union sudiste des fermiers (Southern Tenant Farmers Union), les dockers de la Nouvelle-Orléans ou les travailleurs du bois de Bogalusa en Louisiane sont des exemples notables d'union mixte des travailleurs en terre d'apartheid[48]. Le Parti communiste et ses organisations syndicales alliées rassemblent également un grand nombre de paysans qui cherchent à s'organiser. Ils sont ainsi près de vingt mille dans l'Alabama qui, de 1930 à 1935, font face à la répression des propriétaires terriens et aux menaces de mort du Ku Klux Klan. Mélangeant leur foi chrétienne et la rhétorique marxiste (ils commençaient leurs « réunions de cellule » par une prière), ces militants ont joué un grand rôle dans la diffusion d'un esprit de sédition et la constitution de réseaux organisés dans les campagnes les plus reculées du Sud[49].

Dans ce même esprit de rébellion, une nouvelle coalition interraciale voit le jour en 1937 à Richmond, en Virginie : le Southern Negro Youth Congress (Congrès de la jeunesse noire du Sud). Installant son quartier général à Birmingham dans l'Alabama, il rassemble non seulement les travailleurs de l'industrie et les ouvriers agricoles mais aussi les églises et les étudiants de toutes les universités noires du pays. En lutte contre le fascisme et ses incarnations américaines, le Congrès unit Noirs et Blancs dans une fraternité

plus qu'audacieuse en ces lieux. Mordecai Johnson, dont le discours sur Gandhi bouleversera King quelques années plus tard, donne en 1937 un discours mémorable lors d'une de ses conventions, affirmant que le grand danger du temps n'était « ni le socialisme ni le communisme mais le fascisme ». Chacun comprend que Jim Crow est la véritable menace. Les militants, pour la majorité socialistes et communistes, du Southern Negro Youth Congress sont les soldats qui fourniront les troupes de la révolution non-violente de King, à l'exemple du communiste Jack O'Dell, qui sera l'un de ses conseillers les plus proches[50].

Dans la ville de Martin Luther King justement, la très éduquée Atlanta, le Parti communiste s'est également implanté et, rassemblant Noirs et Blancs, prospère au point qu'un groupe dissident du Ku Klux Klan, les Black Shirts (« chemises noires »), se crée en 1930 en réaction et compte rapidement près de trente mille membres. Organisation fasciste, les Black Shirts sont constituées essentiellement de travailleurs blancs sous-éduqués qui se sentent menacés par l'accession des Noirs aux emplois qui, bien que peu qualifiés, leur sont devenus enviables avec le choc de la crise économique. Le succès du Parti communiste auprès de certains travailleurs blancs de la ville, qui défendent alors l'égalité de traitement des travailleurs de couleur, attise leur rage. Ils haïssent les Noirs et les communistes autant que le Klan, milice de notables, mais ils s'en prennent également à toute famille bourgeoise blanche employant des Noirs ou à toute compagnie, telle Coca-Cola, qui refuserait de licencier ses travailleurs de couleur. La menace qu'ils brandissent à l'encontre des bourgeois blancs d'Atlanta leur est fatale et la justice de la ville interdit rapidement cette organisation jugée « fasciste », qui ne respecte pas le bel ordonnancement de Jim Crow[51]. Parallèlement, loin de remettre en cause ses institutions racistes, Atlanta pourchasse sans relâche les Noirs engagés.

Les puissants de la capitale de la Géorgie mettent ainsi un coup d'arrêt à cette radicalisation politique des Noirs de la ville en lançant en 1934 une chasse aux sorcières visant à réprimer la grève des ouvriers noirs de l'industrie du coton. Près de quatre cent mille travailleurs soutiennent alors le mouvement à travers le pays et les Blancs prennent peur. À Atlanta, 1 046 grévistes sont arrêtés et emprisonnés dans des camps que le *New York Times*, en une, nomme des « camps de concentration[52] ». Martin Luther King a

cinq ans lorsque ces camps sont établis, à quelques encablures de son école et de l'église de son père. Il est impossible que la famille King n'ait pas commenté ces événements, d'autant plus que plusieurs journaux noirs radicaux comparent le sud des États-Unis à l'Allemagne nazie. La répression contre les rebelles est effectivement féroce et un régime de terreur s'empare d'Atlanta. Après plusieurs raids de la police au domicile de toute personne soupçonnée de sympathie marxiste, surtout si elle est noire, les communistes sont arrêtés et condamnés pour sédition. L'un d'eux est condamné à mort pour le crime d'État d'avoir distribué de la littérature marxiste dans la rue. Le maccarthysme des années 1950 ne sera qu'une généralisation à l'échelle nationale de cette politique. La propagande des tenants de la suprématie blanche se métamorphose habilement en mot d'ordre patriotique, s'adaptant avec souplesse de l'âge de la lutte antifasciste aux temps de la guerre froide. « Noir » et « rouge » deviennent synonymes pour les services de renseignements américains et l'establishment sudiste, qui discréditent ainsi systématiquement pendant un demi-siècle toute organisation réclamant l'égalité raciale.

Cette accusation est confortée lorsqu'en 1931 le Parti communiste prend publiquement fait et cause pour les « neuf de Scottsboro », de malheureux migrants agricoles noirs condamnés à mort pour un viol qu'ils n'ont pas commis sur deux jeunes femmes blanches. Le CPUSA non seulement assure leur défense, mais par une campagne de mobilisation dans tout le pays, relayée dans les grandes capitales internationales, il jette la vindicte sur le racisme américain à l'échelle du monde entier. Des millions de Noirs comprennent alors que le salut des damnés de la terre d'Alabama dépend du parti révolutionnaire et, malgré les accusations d'anti-américanisme propagées par le FBI, nombre d'entre eux s'y rallient. En cette même année 1931, près d'un quart des communistes de Chicago sont ainsi afro-américains. Les luttes contre les crimes de l'Amérique – son impérialisme, son exploitation des travailleurs et sa complaisance pour la ségrégation – sont rassemblées dans un même souffle : lorsque la révolte des Haïtiens contre la domination des États-Unis est brutalement écrasée par ces derniers en 1932, la Ligue des jeunes patriotes haïtiens entre en contact avec les communistes noirs américains et son leader, Jacques Roumain, fonde à son retour le Parti communiste haïtien. Son amitié avec l'un des plus grands poètes noirs américains, le communiste militant Langston Hughes, date du voyage de ce

dernier à Port-au-Prince cette même année[53]. Par la médiation du parti, la cause des Noirs américains devient un enjeu comparable à la lutte anticoloniale et l'espoir est alors grand qu'au nom des droits de l'homme, devenus charte et engagement universel au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la ségrégation et le racisme soient abolis. Comme Hughes, bien des noms illustres de la culture noire américaine du jeune XX^{e} siècle ont ainsi été, à un moment ou à un autre de leur itinéraire, des compagnons de route du Parti communiste américain : les écrivains Ralph Ellison, Chester Himes, Sterling Brown, James Baldwin, Alain Locke ou Dorothy West, le musicien Duke Ellington, les poètes Countee Cullen ou Robert Hayden, la dramaturge Lorraine Hansberry, l'acteur Ossie Davis, l'universitaire Harold Cruse, le chanteur et acteur Paul Robeson, etc. L'un des plus grands écrivains de cette époque, Richard Wright, enfant du Sud, s'inscrit au parti communiste en 1934 et, dans un texte autobiographique intitulé « Comment j'ai essayé d'être un communiste », décrit l'euphorie des nouveaux camarades de couleur à l'écoute de la parole marxiste. Comme eux, il reviendra bien des années plus tard de ses illusions mais, du retour de son tout premier meeting en 1933, il raconte :

> Je rentrai chez moi absorbé dans mes réflexions, sondant la sincérité de ces Blancs étranges que je venais de rencontrer, me demandant de quelle façon ils considéraient véritablement les Noirs. Je m'étendis sur mon lit, lus les magazines [distribués] et fus étonné de constater qu'il existait dans ce monde une organisation en quête de vérité sur la vie des opprimés et des exclus. Quand j'avais mendié mon pain auprès de fonctionnaires, je m'étais vaguement demandé si les parias pourraient jamais s'unir dans l'action, la pensée et le sentiment. Maintenant, je savais. Le mouvement était en cours sur un sixième de la terre. Les paroles révolutionnaires sautaient de la page imprimée et me frappaient avec une force prodigieuse.
>
> Ce n'était pas l'économie du communisme, ni le grand pouvoir des syndicats, ni l'excitation de la clandestinité politique qui me captivaient ; j'étais captivé par la similitude des expériences vécues par des travailleurs d'autres pays, par la possibilité d'unir des peuples dispersés mais solidaires. Il me semblait que là enfin, dans le domaine de l'expression révolutionnaire, l'expérience des Noirs pourrait se sentir

> chez elle, y trouver une valeur sociale et un rôle. De ce magazine que je lisais se dégageait une sollicitude passionnée pour l'expérience des déshérités, sans rien qui ressemblât au prêchi-prêcha des missionnaires. Il n'était pas dit : « Soyez comme nous et nous vous aimerons, peut-être », mais plutôt : « Si vous avez assez de courage pour dire haut et fort ce que vous êtes, vous verrez que vous n'êtes pas seul. » La vie était sommée de croire en la vie[54].

Le succès grandissant des mouvements radicaux de sympathie communiste auprès des masses noires embarrasse d'ailleurs les organisations des droits civiques installées, telles la National Urban League ou surtout la NAACP. Les pionniers de la lutte émancipatrice regardent en effet d'un mauvais œil cette agitation idéologique sur laquelle ils n'ont pas d'emprise. L'essentiel de leur action réside dans un lobbying intense auprès des pouvoirs publics pour obtenir le passage de législations égalitaires, ce qui les mène à devoir composer, au grand dam des plus radicaux[55]. Si la gauche radicale américaine est ainsi un acteur décisif dans l'organisation de la résistance sudiste, en particulier parmi les classes populaires, la NAACP, à laquelle appartenaient tous les hommes de la famille King, conserve une ligne bourgeoise plutôt conservatrice. Cette image d'organisation modérée est pour les notables qui dirigent l'institution la clé de leur participation au débat public. Seules les Églises noires (et dans une certaine mesure seulement) et elle-même échappent en effet à l'accusation de « communisme » devenue un stigmate irréparable, en particulier après le pacte germano-soviétique de 1939. Cette « rhétorique de la respectabilité » bourgeoise, particulièrement prégnante au Sud, est en effet une stratégie visant à contredire les stéréotypes racistes. Martin Luther King, rejeton de la classe moyenne noire d'Atlanta, en est un bon représentant, lui qui craint tant sur le campus de Crozer d'être identifié à la caricature du « nègre » véhiculée par Jim Crow.

Bien que bien implantée au Sud, la NAACP cherche donc à maintenir sa respectabilité auprès des instances juridiques américaines et du gouvernement, qui sont ses interlocuteurs privilégiés, et se garde par conséquent de tout rapprochement avec les tendances les plus radicales du mouvement noir pour la liberté. Cela explique qu'elle tarde à défendre les « Scottsboro Boys » en 1931, embarrassée par l'image donnée par ces misérables travailleurs illettrés. Cette vision parfois élitiste de la lutte pour la

pleine citoyenneté semblait exclure les parias et les marginaux de la mobilisation. Les partis marxistes, convaincus que race et classe s'entrecroisent dialectiquement, gagnent ainsi en audience auprès de ces derniers. Défendre l'exploité et le chômeur est d'autant plus nécessaire qu'il est doublement humilié si sa pauvreté est noire. Les logiques de classe troublent donc la belle unité du front anti-Jim Crow. Les petites gens trouvent dans le Parti communiste ou les syndicats socialistes un moyen de se faire entendre sans la médiation de l'élite noire éduquée, religieuse ou légaliste comme la NAACP. Cette dernière, dépassée sur sa gauche, maintient néanmoins sa prééminence et son centrisme. Elle obtient d'ailleurs des victoires remarquables devant les tribunaux, comme dans les affaires *Gaines vs Missouri* en 1938 (pour l'accès des Noirs à l'enseignement supérieur), *Smith vs Allwright* en 1944 (sur les restrictions au droit de vote) ou encore *Morgan vs Virginia* en 1946 (sur la ségrégation sur les axes routiers entre États). Par cette dernière décision, il est désormais possible pour Noirs et Blancs de partager le même bus et de rouler sur les axes routiers les plus importants du Sud. Quelques mois après le jugement, les pacifistes de l'organisation mixte Fellowship of Reconciliation s'embarquent pour le Sud sur ces *interstates* officiellement déségréguées. Mais ils y sont arrêtés et frappés par des foules sudistes ulcérées par une telle violation de Jim Crow. Il faudra plus de dix ans pour que les militants reprennent ces expéditions en bus hautement symboliques nommées « *Freedom Rides* ».

Outre leur bilan contrasté, ces actions laissent de côté les problèmes quotidiens des classes populaires, tels le logement, l'emploi et les salaires ou la scolarisation des enfants pauvres. Des critiques s'élèvent contre une stratégie politique trop favorable à la bourgeoisie. Parmi ces voix dissidentes, on retrouve le fondateur de l'institution, W. E. B. Du Bois, qui paie ses critiques par une démission forcée de ses fonctions de direction de la NAACP en 1948, ses sympathies socialistes mettant à mal la « posture de respectabilité » de l'institution. Malgré ces divisions, le militantisme populaire des uns et la lutte légaliste des autres travaillent de concert à saper la légitimité des institutions racistes du pays. Avec le New Deal et l'ouverture des postes publics aux Noirs des classes moyenne et supérieure (dont certains représentants accèdent aux cabinets ministériels), les réformes sociales engagées par le gouvernement Roosevelt intègrent la question raciale. Les fonctionnaires du New Deal membres de l'élite afro-américaine et de fait

porte-parole de la cause font alors face à une exigence démocratique croissante de la part des masses noires. Désormais, la justice sociale est revendiquée au même titre que les droits civiques par les organisations ayant pignon sur rue. L'occasion semble historique, le gouvernement américain pouvant enfin espérer mettre fin aux archaïsmes du Sud, et les Noirs, pour la première fois, se détournent du parti de Lincoln pour voter massivement pour le Parti démocrate. À la faveur d'une présidence Roosevelt résolument progressiste, un « Front populaire américain » se forme à travers une coalition ambitieuse alliant monde du travail, militants des droits des minorités (qui bénéficient de l'oreille bienveillante d'Eleanor Roosevelt), radicaux, artistes et intellectuels. Du Bois, par exemple, réclame une seconde « Reconstruction », c'est-à-dire la mise en place de réformes structurelles révolutionnaires visant à améliorer le sort économique, social et politique des Noirs, achevant enfin l'œuvre de Lincoln mais avec les ambitions de Karl Marx. Pour la première fois depuis la Reconstruction qui avait succédé à la Guerre civile, les années de la Grande Dépression semblent favorables à la résolution de cette équation.

Mais la déception à cet égard ne tarde pas : si l'intégration inédite des Noirs à la vie publique a permis l'ascension sociale d'une poignée, les politiques sociales de Roosevelt ont savamment exclu de leurs bénéfices les Noirs du Sud exploités, et les travailleurs de couleur les plus fragiles ont vu leur sort se détériorer sur la décennie 1930-1940. Le Parti socialiste, qui continue à ne pas vouloir lutter *spécifiquement* pour la cause des Noirs, cède un terrain considérable au CPUSA, qui en a fait sa priorité. Un jeune diplômé de Morehouse College à Atlanta, qui parvient à intégrer l'école de droit de Harvard malgré le racisme et la discrimination, rejoint le parti en 1933. Devenu une figure politique prééminente, Benjamin J. (« Ben ») Davis devient le premier élu noir et communiste de dimension nationale en intégrant le conseil municipal de New York[56]. La pauvreté structurelle des Noirs mais aussi les dénis de justice dont ils sont victimes, y compris sous l'administration démocrate, le révoltent. Comme bien d'autres, il est bouleversé et indigné par le sort d'un jeune communiste noir, Angelo Herndon, arrêté et emprisonné en 1933 par la police d'Atlanta sous l'accusation fallacieuse d'agitation séditieuse. Les Noirs de la ville, qui reçoivent l'aide fédérale au compte-goutte, s'étaient mobilisés quelques

semaines plus tôt pour réclamer leur part des promesses de justice sociale faites par Roosevelt. En juin, mille chômeurs de la ville avaient ainsi manifesté devant les bâtiments administratifs de l'aide sociale. La ville de Martin Luther King, qui ne peut supporter un tel affront aux règles raciales en vigueur, fait un exemple et arrête Angelo Herndon. Il encourt la peine capitale. Comme pour le procès des neuf de Scottsboro, c'est le Parti communiste (plus précisément sa branche juridique, dite International Labor Defense) qui assure la défense du jeune militant. Ben Davis est un des avocats mais tout son talent ne suffit pas à épargner à Herndon les vingt ans de réclusion auxquels il est condamné. La NAACP rejoint le Parti communiste pour faire appel auprès de la Cour suprême, qui refuse de se saisir du cas en 1935. Finalement, après des années de lutte acharnée, la coalition obtient que la loi anti-insurrectionnelle de Géorgie qui avait justifié la sentence soit déclarée anticonstitutionnelle. Herndon est relâché. Mais pour les millions de Noirs, dont la famille King, qui ont suivi cette affaire, il apparaît clairement que le gouvernement de Franklin Delano Roosevelt n'est en rien dévoué à protéger les Noirs et à leur accorder l'égalité devant la justice.

Plus encore, nombre d'employés idéalistes du New Deal ferraillant contre l'iniquité patente des transferts sociaux du jeune État-providence américain rejoignent le CPUSA, une fois désenchantés. Roosevelt n'a par ailleurs pas fait voter la loi interdisant le lynchage qu'il avait promise. C'est dans ce contexte de frustration et de profond désenchantement que se comprend le succès du Parti communiste dans le Sud à la fin des années 1930 et après la guerre. Toute la volonté affichée du Front populaire américain de promouvoir enfin l'égalité raciale n'avait guère fait bouger les murs du système d'apartheid sudiste. D'une certaine façon, le raidissement du Sud après cette tentative d'intrusion du gouvernement fédéral avait encore détérioré le sort des Noirs. Plus que jamais pour les plus engagés de ces derniers, il apparaît que l'assujettissement des populations noires par les puissants ne pourra être enrayé que par le renversement du système économique sur lequel le pays a construit sa prospérité. À Birmingham, en Alabama, Hosea Hudson, ouvrier illettré, communiste et profondément chrétien, parvient avec ce discours à mobiliser les travailleurs noirs qui le rejoignent pour lutter contre l'exploitation capitaliste et raciste des masses noires[57]. Le mouvement des

droits civiques naît ainsi de cette agitation multiforme des Églises et des syndicats, et les différentes incarnations du socialisme jouent un rôle décisif dans l'organisation de la révolte.

La figure la plus importante à cet égard est le syndicaliste A. Philip Randolph, disciple de Du Bois. Persuadé comme ce dernier que la discrimination contre les Noirs est le fruit de la domination capitaliste sur les classes laborieuses, il défend à la fois un marxisme réformiste dit « lassalien » (en référence au théoricien socialiste allemand Ferdinand Lassalle) et une refondation profonde de la société américaine. Le journal qu'il codirige à New York, *The Messenger*, pourfend la bigoterie, le patriotisme va-t-en-guerre et l'oppression de la classe dominante. Après avoir obtenu la reconnaissance du premier syndicat noir des employés de la compagnie de transport ferroviaire Pullman (Brotherhood of Sleeping Car Porters, fondé en 1925), son influence politique s'épanouit pendant le New Deal. En 1933, le syndicat compte trente-cinq mille membres et l'emporte finalement face au syndicat officiel soutenu par la direction de l'entreprise ferroviaire. Le symbole est considérable : les serveurs et femmes de ménage (noirs à 90 %) de cette compagnie, humiliés quotidiennement par une clientèle blanche bourgeoise et leur direction, parviennent enfin à faire valoir leurs droits. L'AFL, bastion du conservatisme blanc, acceptera même d'intégrer le syndicat dans ses structures en 1938. Lutte des classes et lutte pour les droits civiques sont une seule et même bataille pour Randolph qui soutient que, partout où le patronat exploite les travailleurs, les Américains de couleur sont les premières victimes. La citoyenneté est politique, sociale *et* économique ou bien elle n'est pas. Bien que les politiques du New Deal aient été favorables à ses combats syndicaux, il est lui aussi revenu de ses illusions sur le Parti démocrate. En 1936, il confie ainsi que ce gouvernement, pieds et poings liés par l'influence délétère des parlementaires et des technocrates sudistes, ne saurait être libérateur pour les Noirs. Sévère, Randolph ajoute que les démocrates, guère moins que les Républicains, sont des « valets de Wall Street » et n'ont par conséquent aucunement l'ambition de « changer un système fondé sur le profit », ni de « placer les droits humains au-dessus du droit de propriété »[58].

Persuadé que le salut des masses noires ne viendrait que d'elles-mêmes, Randolph devient en 1936 président du National Negro Congress et désigne

la lutte syndicale comme le principal vecteur de l'amélioration de la condition des travailleurs de couleur. Cette organisation, directement chapeautée par le Parti communiste, rassemble plusieurs centaines de représentants de la lutte des droits civiques de tout le pays, des syndicalistes blancs et noirs, des Églises et des intellectuels laïques, unis autour d'un message antifasciste à double sens : « non » à au nazisme là-bas et « non » à Jim Crow ici. Lancée à l'université de Howard et déployée à Chicago et New York, cette coalition aurait été l'avant-garde d'un véritable « Front populaire alternatif » capable de changer en profondeur l'Amérique si le pacte germano-soviétique de 1939 n'avait soudainement ruiné tout espoir de légitimité pour l'organisation d'obédience communiste[59]. Le soutien du CPUSA à la guerre ajoute l'insulte à l'infamie pour des militants profondément pacifistes. Les Noirs américains se sentent trahis et, à quelques exceptions et malgré le nouveau retournement de 1941 lorsque l'URSS entre en guerre contre l'Allemagne nazie, c'est de plus en plus hors de la zone d'influence des organisations communistes que leur sensibilité socialisante continue de s'exprimer, y compris dans les Églises qui demeurent des pôles de radicalité[60].

Même s'il démissionne de la présidence du Congrès en 1940 pour protester contre la tutelle communiste, Randolph demeure le militant le plus charismatique de son temps. Stratège hors pair, il oblige Roosevelt à déségréguer l'industrie de l'armement en 1941 sous peine de voir, à son appel, cent mille syndicalistes noirs défiler devant la Maison-Blanche dans un acte inédit de désobéissance civile. Non seulement Roosevelt cède, mais, parce qu'il est incapable de décréter l'égalité raciale dans l'armée, il continue de subir le lobbying acharné de Randolph et de l'organisation née de la menace que celui-ci avait brandie, le March on Washington Movement (MOWM). C'est en grande partie grâce à cette lutte sans relâche, non-violente et infatigable, qu'il obtient en 1948 du président Harry Truman le vote du décret 9981 mettant un terme à la ségrégation dans l'armée américaine. Si l'essentiel de son action demeure sur le front syndical, il s'associe à la NAACP pour envisager l'élargissement de sa tactique de désobéissance civile de masse à la question des droits civiques.

Hostile à toute allégeance des travailleurs noirs au Komintern[61], il est néanmoins, comme Du Bois, un fervent socialiste persuadé que l'unité des

classes laborieuses (dont les Noirs sont une partie conséquente) apportera redistribution des richesses et égalité raciale[62]. Il n'y a aucune liberté civique réelle sans égalité économique, répète Randolph. Les deux sont inséparables et dialectiquement reliées. Pour lui, la justice sociale doit s'exprimer au travers d'une vraie démocratie participative qui donne à chaque citoyen, quelle que soit sa race, une voix et des droits sociaux égaux. Il comprend, creusant le sillon dans lequel la rhétorique de King s'épanouira, que la désobéissance civile pratiquée massivement par les Noirs afin de réclamer leurs pleins droits de citoyens permet à la fois de dénoncer la ségrégation mais également, au travers d'une action civique, de mettre en lumière les contradictions évidentes de la démocratie américaine, qui n'est pas fidèle à ses principes fondateurs.

Si Du Bois, persécuté par le gouvernement américain (son passeport lui sera retiré en 1951 pour activités « séditieuses »), se rapproche de plus en plus du Parti communiste, Randolph lui milite pour un mouvement syndical autonome qui, tout en espérant l'avènement d'un système socialiste garant de l'égalité raciale, ne s'aliène pas la classe moyenne, blanche comme noire. Devenu un opposant virulent au communisme, qu'il juge trop dogmatique, il s'entête à vouloir changer de l'intérieur l'AFL, confiant dans une union entre membres blancs et noirs du prolétariat américain. Socialiste dans l'âme, il n'oublie pas qu'il est fils de pasteur et appuie ses principes égalitaristes sur la religion, ne craignant pas de rappeler les droits naturels conférés par Dieu à chacun de ses enfants. Hétérodoxe, Randolph est une figure matricielle méconnue de la lutte pour la libération des Noirs américains, dont l'aura accompagnera King tout au long de sa vie.

En juin 1945, à l'invitation de Benjamin Mays, A. Philip Randolph prononce le discours de fin d'année devant les étudiants de Morehouse. Martin Luther King y est étudiant depuis un an et ne se doute pas qu'il écoute alors celui qu'il considérera plus tard comme le plus grand militant des droits civiques du XX^{e} siècle. Randolph enjoint aux jeunes gens présent de s'engager en politique, parce que telle est la responsabilité de ceux qui ont une éducation, mais surtout de s'engager aux côtés des masses car, « bien que pauvres en biens, elles sont riches dans l'esprit de révolte ». « Là réside le pouvoir », avec le peuple, martèle le socialiste, qui érige l'Inde de Gandhi en modèle à suivre[63]. Randolph n'a jamais été tendre avec la bourgeoisie noire,

dont King est un représentant dans l'auditoire, lui reprochant son mépris pour la cause des travailleurs et des pauvres. L'accusation serait injuste si elle était appliquée à King, tant dévoué à la question de l'inégalité sociale. Le jeune homme, qui inscrira ses pas à la fois dans ceux du grand militant socialiste et dans le sillon de la NAACP, hérite de l'idée qu'il existe une tradition révolutionnaire propre aux Noirs mais qui n'a de sens que si la lutte est menée avec les opprimés blancs. De Rauschenbusch à Randolph, il est ainsi frappant de noter à quel point cette sensibilité égalitariste n'a cessé d'accompagner King depuis ses premières années de formation. Sa rencontre concrète avec la théorie marxiste, rencontrée de façon indirecte dans un premier temps, s'approfondit alors qu'il empoigne lui-même les écrits du philosophe allemand.

Amour sacré, amour profane

En 1951, toujours étudiant à Crozer, Martin livre dans un de ses devoirs écrits une opinion surprenante dans un contexte de maccarthysme virulent mais qui se comprend à la lumière de la tradition d'insoumission dont il est l'héritier. Bien sûr, l'athéisme du marxisme est pour lui, désormais pasteur, fondamentalement inacceptable. Mais c'est une critique entièrement profane et surtout extrêmement nuancée qu'il articule dans cet essai :

> Karl Marx, le philosophe et économiste allemand, a affirmé que le capitalisme portait en lui le germe de sa propre destruction. Il y a une erreur évidente dans cette déclaration. L'erreur est qu'il limite ce point au capitalisme, donnant l'impression que d'autres mouvements sociaux ne portent pas également la semence de leur propre destruction. Le fait est que toute institution sociale porte le germe de sa propre destruction. […] Maintenant, après avoir admis qu'il y a une erreur dans la déclaration de Marx, ne pouvons-nous pas lui reconnaître quelque vérité ? Je pense que si. Je suis convaincu que le capitalisme a fait son temps en Amérique, et pas seulement en Amérique, mais dans le monde entier […]. Il n'a pas réussi à répondre aux besoins des masses.
>
> Il suffit de regarder les phénomènes profonds de notre société. Il y a incontestablement une révolte de la part de celui que Marx nomme le

> « prolétaire » contre la bourgeoisie. Partout où nous nous tournons, nous sommes confrontés à des bâtons et à une demande pour une médecine socialisée. En fait, qu'y a-t-il de plus socialiste que l'impôt sur le revenu, la Tennessee Valley Authority ou le National Ressources Board ? Ce qui va se passer, c'est que les travailleurs vont devenir si puissants […] qu'ils parviendront à placer l'un des leurs à la Maison-Blanche. Cela va inévitablement entraîner une nationalisation de l'industrie et ce sera la fin du capitalisme. Je ne dis pas qu'il y a un mouvement conscient vers le socialisme, pas même de la part des travailleurs ; c'est une évolution certainement inconsciente. Mais une claire prise de distance à l'égard du capitalisme se dessine. Ce dernier est un peu dans la situation d'une équipe de football en train de perdre le match et qui tente le tout pour le tout pour survivre[64].

Percevant les signes d'une révolution à venir, il évoque la politique du New Deal de Roosevelt, en particulier la grande entreprise publique Tennessee Valley Authority créée en 1933 pour mener à bien une politique massive de grands travaux pour faire diminuer le chômage et, d'autre part, le bureau de la planification (le National Ressources Board). Prophétique mais aussi singulièrement matérialiste, il suggère ainsi que les États-Unis sont déjà entrés dans une nouvelle ère progressiste qui les mènera à un régime alternatif au capitalisme. Il semble partager la vision déterministe de l'histoire de Marx, et sa condamnation de l'économie de marché est radicale. Son père exprimera d'ailleurs ses inquiétudes devant l'expression de telles idées par son jeune fils, lui qui croit à la promesse américaine de l'ascension sociale par la libre entreprise et à la réussite individuelle loin de toute entrave de l'État. Même la condamnation de l'athéisme marxiste par le jeune homme est mesurée en comparaison d'autres penseurs chrétiens contemporains. À la fin mai 1951, King avait par exemple, lors d'une présentation orale, analysé la pensée du penseur catholique (né protestant) français Jacques Maritain, dont l'anticommunisme est virulent. Ce dernier, selon la lecture qu'en fait King, veut démontrer à toute force que « Marx était athée avant même d'être communiste » et que son « communisme n'était pas économique, comme ce fut le cas pour Engels, mais philosophique et métaphysique ». King, sceptique, semble souligner le caractère un brin laborieux de la démonstration de Maritain, qui soutient que l'athéisme est la cause et non la conséquence du

communisme, celui-ci exprimant selon Maritain une révolte profonde contre le christianisme. King pense au contraire qu'il y a une pertinence dans l'analyse sociale faite par Marx et Engels. L'évidente captation des richesses par une poignée de nantis et l'exploitation des travailleurs sont, bien plus que l'athéisme, à la source du marxisme. La pensée antimoderne et dogmatique du Français ne le convainc pas et, pendant ses années d'université, il envisage qu'une société sans classe, autre nom du Royaume de Dieu, puisse advenir.

Plus tard, lorsqu'il aura approfondi sa réflexion, soutenu sa thèse, et, surtout, lorsqu'il sera devenu une figure publique, il nuancera très fortement dans ses textes autobiographiques son inclination pour les idées de Marx, soulignant au contraire les points d'irréductible incompatibilité :

> Pendant les vacances de Noël 1949, j'avais décidé de consacrer mes loisirs à la lecture de Karl Marx pour essayer de comprendre l'attrait qu'exerçait le communisme sur tant de gens. Pour la première fois, j'ai soigneusement étudié *Le Capital* et le *Manifeste du Parti communiste* . […] je rejette leur interprétation matérialiste de l'histoire. Le communisme, tel qu'il se veut, c'est à dire séculier et matérialiste, ne fait aucune place à Dieu. Cela, je ne pourrai jamais l'accepter. […] deuxièmement, je désapprouve avec vigueur le relativisme éthique du communisme. […] presque tout – la force, la violence, le meurtre, le mensonge – peut servir de moyen justifié à une fin « millénariste ». Ce genre de relativisme est détestable à mes yeux. […] troisièmement, je suis opposé au totalitarisme politique du communisme. Dans le communisme, l'individu se retrouve assujetti à l'État […] et, bien que provisoire, il est une fin en soi. […] le droit d'expression, la liberté de vote […] sont tous limités. L'homme n'est pas fait pour l'État, l'État est fait pour l'homme.
>
> Pourtant […] certains de ses aspects me paraissent stimulants. […] Marx a soulevé quelques questions fondamentales. Je m'étais senti profondément préoccupé, dès l'adolescence, par le gouffre qui se creuse entre la richesse superflue et le dénuement intolérable. Aussi la lecture de Marx m'a-t-elle fait percevoir mieux encore l'existence de ce gouffre. Si le capitalisme moderne américain a considérablement réduit le fossé, grâce à des réformes sociales, on a encore besoin d'améliorer la distribution de la richesse. Par ailleurs, Marx nous a mis en garde contre

> le danger que constitue le profit quand cette motivation est l'unique fondement d'un système économique : le capitalisme fait courir aux hommes le risque de ne s'intéresser qu'à leurs moyens d'existence au lieu de penser à donner un sens à leur existence. […] aussi le capitalisme peut-il conduire dans la pratique à un matérialisme aussi pernicieux que le matérialisme enseigné par le communisme… Dans la mesure où il a dénoncé les faiblesses du capitalisme traditionnel, favorisé une prise de conscience résolue des masses et stimulé la conscience sociale des Églises chrétiennes, j'y ai répondu par un oui décidé.
>
> Ma lecture de Marx m'a aussi convaincu du fait que la vérité ne réside ni dans le marxisme ni dans le capitalisme traditionnel. L'un et l'autre contiennent une vérité partielle. Tout au long de l'Histoire, le capitalisme n'a pas su voir la vérité que contenait l'entreprise collective et le marxisme n'a pas su voir la vérité que contenait l'entreprise individuelle. […] le Royaume de Dieu ne se fonde ni sur la thèse de l'entreprise individuelle ni sur l'antithèse de l'entreprise collective, mais sur une synthèse qui concilie les vérités contenues dans l'une et dans l'autre[65].

Le dernier paragraphe, marqué par une tentative de réconciliation intellectuelle qui est déjà sa marque de fabrique, tient beaucoup à sa lecture assidue de Hegel, à qui il emprunte un mode de pensée résolument dialectique, cherchant dans le dépassement de deux idées contradictoires la source de la vérité. C'est une fois entamées ses études doctorales à Boston qu'il se plonge dans *La Phénoménologie de l'Esprit* mais, comme en témoigne son parcours jusque-là, la quête de synthèse le caractérise fondamentalement. Faute d'y parvenir totalement, malgré la plénitude ressentie à la découverte de Gandhi, Martin décide de poursuivre sa réflexion et son travail sur lui-même afin de trouver une cohérence spirituelle et philosophique.

Finissant brillamment son cursus à Crozer, King est diplômé avec les honneurs en juin 1951 : il prononce le discours de clôture de sa promotion et est gratifié d'une bourse de 1 300 dollars pour poursuivre une thèse dans l'université de son choix (à condition bien sûr que cette dernière soit ouverte aux Noirs). Le jeune homme est toujours pasteur et il passe d'ailleurs son été à officier aux côtés de son père à Ebenezer. Mais devenir universitaire le

tente et, surtout, sa soif d'émancipation le pousse, une fois encore, à la fois loin de son père et loin du Sud. Il choisit donc la lointaine Nouvelle-Angleterre en s'inscrivant à l'école de théologie de l'université de Boston. Terre de Thoreau, des abolitionnistes et d'un certain progressisme, Boston est également le lieu où enseigne un théologien et philosophe qu'il admire profondément, Edgar Brightman. Ce dernier est l'un des théoriciens du « personnalisme », qui conçoit Dieu comme une force immanente, présente en chaque individu. Loin du doute méthodologique de Descartes et du primat accordé à la Raison pour « connaître » Dieu, le personnalisme pose qu'il faut faire confiance à une raison qui ne prétend pas à la vérité et accepter que la foi soit le commencement et la fin[66]. L'homme, parce qu'il est libre en tout point, peut alors accéder à la connaissance du Tout-Puissant. Dieu est reconnu par celui qui se dirige vers les eaux du baptême, qui devient sujet et être actif au monde. Le philosophe français Emmanuel Mounier précise ce point essentiel de la liberté de la personne chrétienne :

> Au-dessus des personnes ne règne pas la tyrannie abstraite d'un Destin, d'un ciel d'idées ou d'une Pensée impersonnelle, indifférents aux destinées individuelles, mais un Dieu lui-même personnel, bien que d'une façon éminente, un Dieu qui a « donné de sa personne » pour assumer et transfigurer la condition humaine, et qui propose à chaque personne une relation singulière d'intimité, une participation à sa divinité[67].

Pour comprendre l'attraction exercée sur lui par le personnalisme, il faut se rappeler que Martin, qui est né dans l'Église baptiste et a respiré l'air de la religion dès ses premières heures, n'a jamais connu l'expérience troublante de la révélation ou de la conversion. Chrétien de naissance, il s'interroge sur la façon dont on comprend Dieu, dont on sait qu'il est présent et dont on perçoit qu'il nous a appelés. Les manifestations extatiques de la foi dans les cérémonies baptistes du Sud l'avaient rebuté et il avait alors rejeté la conception qu'il jugeait anti-intellectuelle de son père, trop dépendante de la sensation charnelle de la présence divine. Ses années à Crozer sont ainsi en grande partie consacrées à l'intellection abstraite du Tout-Puissant, au travers de la pensée théologique et des textes classiques. Le personnalisme rompt avec cette approche très cérébrale de la foi, insistant au contraire sur la réalité

de l'expérience religieuse. Cela l'amène finalement à reconsidérer le fondamentalisme de l'Église de son enfance, avec ses chants et ses cris mais aussi sa capacité d'établir une véritable relation interpersonnelle à Dieu, faculté inestimable pour des croyants analphabètes. De cette réévaluation, il dira plus tard :

> Pendant mon séjour à Boston, je suis devenu bien plus tolérant envers la position des néo-orthodoxes que je ne l'avais été au cours des années précédentes. Je ne veux pas dire par là que j'accepte la néo-orthodoxie comme un ensemble de doctrines, mais que j'en ai bien perçu la vertu correctrice indispensable, face à un « libéralisme » devenu bien trop superficiel et trop prêt à capituler devant la culture moderne. La néo-orthodoxie a certainement eu le mérite de nous ramener vers les profondeurs de la foi chrétienne[68].

Pour autant, s'il se réconcilie en partie avec la liturgie de son enfance, il continue d'affirmer (cette opinion était déjà présente dans ses travaux à Crozer) que Jésus n'est pas une substance métaphysique immanente mais fut pleinement humain, avec des souffrances et surtout une foi d'homme. L'esprit sain ne lui est pas venu d'en haut, mais ce sont sa lutte intime et son abnégation qui ont mené à son unification avec le Père[69]. Avec Brightman, Martin comprend qu'il peut faire l'expérience tangible de la présence divine sans le rite de passage exalté de la conversion. Dans un de ses premiers écrits à Boston, il affirme ainsi : « Aucune théologie n'est nécessaire pour nous dire que l'amour est une règle de vie et qu'on ne peut l'enfreindre sans en subir les conséquences[70]. » Se comporter de façon chrétienne est l'expérience religieuse par elle-même, car Dieu est une présence bienveillante présente en chacun. Il est un intime.

Martin choisit de concentrer sa thèse sur l'étude comparée de deux théologiens, Paul Tillich et Henry Nelson Wieman, qui, paradoxalement, sont l'un comme l'autre hostiles à la conception personnaliste. Brightman accepte de superviser les recherches du jeune doctorant avant de céder sa place pour raisons de santé à son collègue Harold DeWolf. Sous l'encadrement de Brightman, King s'ouvre à de nouveaux domaines du savoir, des religions orientales à la psychologie behavioriste. Toujours mû par le désir de comprendre les ressorts de l'émancipation humaine, il se penche également

sur la psychanalyse et la philosophie existentialiste. Il découvre Kierkegaard, Heidegger et Sartre à la prestigieuse université de Harvard toute proche, creuset de l'élite blanche, où il s'inscrit pour un cursus parallèle. Leur description (surtout celle de Kierkegaard) d'un être tourmenté, en proie à un conflit interne anxiogène qui ne sera résolu que par la profession de foi, le séduit naturellement. Critique d'un Hegel absent de sa propre existence et qui n'accorde pas aux péripéties intimes de l'individu de sens véritable, Kierkegaard cherche la vérité dans la traversée de ses propres contradictions et questionnements. « Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que Dieu au fond veut que je fasse ; il s'agit de trouver une vérité qui en soi *une pour moi*, de trouver *l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir*[71]. » Ce soliloque du philosophe danois dans son journal de 1836 ne saurait être plus intimement fidèle aux questionnements de King. Mais, malgré la séduction exercée sur lui par une pensée de la contradiction et de l'ambiguïté de l'existence, c'est le rationalisme de Hegel qui le stimule le plus. Il rejette son idéalisme (la pensée seule permet de saisir le réel) mais adopte son concept d'Esprit universel incarné dans de grands hommes (*Zeitgeist*) et son approche dialectique de la vérité. Dépassant les anciennes dualités, réalisme et idéalisme, philosophie et théologie, nature humaine damnée ou sauvée… Hegel permet à Martin de résoudre les termes contradictoires de ses propres dilemmes. Ou du moins de l'espérer. Comme le philosophe allemand, il se pose la question de la théodicée : « Si Dieu existe, d'où vient le mal ? », « Peut-on s'autoriser à croire que l'homme est amendable ? ». Après avoir lu Hegel, King semble convenir que oui et se rapproche des idées pacifistes qu'il avait rejetées pour leur irénisme lorsqu'il était à Crozer.

Cela le rend particulièrement réceptif aux idées de Gandhi, qui prennent pour lui une nouvelle dimension, plus incarnée, lorsqu'il s'installe à Boston. Le pasteur de Marsh Chapel, l'église du campus de l'université, n'est autre que Howard Thurman. Premier Noir américain à occuper cette position, il est également une de ces figures éclairées qui, comme Benjamin Mays, se rendirent en Inde dans les années 1930. Avec son épouse Sue Bailey Thurman, il y rencontra Gandhi en 1935, qui l'interrogea sur la capacité du christianisme à être davantage qu'un instrument de pouvoir entre les mains des Blancs pour devenir, comme la foi hindoue, une arme non-violente contre leur domination. Pourquoi les Noirs américains n'abandonnent-ils pas cette

religion, qui servit aux maîtres à justifier la violence et l'asservissement, pour se convertir à l'islam, où les hommes sont frères ? C'est en partie pour répondre à cette mise au défi que Thurman publia *Jesus and the Disinherited*, qui défend que le Christ est porteur de libération, pour les victimes de l'impérialisme mais surtout pour les pauvres. Ami des parents de Martin, Thurman prend le jeune étudiant sous son aile et, comme le révérend Barbour à Crozer, devient une figure paternelle de substitution ainsi qu'un éducateur à l'autorité morale considérable. Autour de la table familiale, il partage ainsi ses convictions non-violentes avec le jeune étudiant. Après avoir été le principal ambassadeur de la philosophie gandhienne auprès des intellectuels noirs de la génération précédente, Thurman convertit de façon irrémédiable le jeune homme à l'idée que l'avenir des Noirs américains se trouve là, dans un acte d'insoumission collective qui jamais ne céderait à la violence. Il partage ses convictions politiques de plus en plus affirmées avec un petit club dit « Société dialectique », un groupe d'étudiants noirs de Boston qui cherchent les méthodes d'émancipation les plus pertinentes et réfléchissent à la forme politique que doit prendre la libération. « Nous refaisions le monde, se souvient l'un des membres, dans une perspective sociale, politique mais aussi théologique[72]. » Ces réunions du vendredi soir ne sont pas des cellules nationalistes pour autant et s'ouvrent aux étudiants blancs qui se soucient de justice raciale.

Mais si ses années de thèse sont studieuses, et si l'expérience dont il cherche les clés est avant tout religieuse, le jeune homme ne renonce pas à son gout de la vie sociale. Comme en Pennsylvanie, il a l'image d'un « playboy » qui n'a aucun mal à concilier activités ecclésiales et conquêtes féminines. Boston, et en particulier le South End où il réside un temps, abrite un nombre croissant de clubs de jazz, de restaurants et de *dancings* où la culture noire s'épanouit de plus en plus. Malgré plusieurs amourettes, Martin semble particulièrement décidé à trouver une compagne. Il désire s'engager, bien conscient qu'un pasteur, pour être conforme aux attentes des paroissiens conservateurs du Sud où il envisage de rentrer, doit être *pater familias*.

C'est ainsi une jeune femme talentueuse mais également très impliquée dans les mouvements pacifistes (notamment dans l'organisation Women's International League for Peace and Freedom et le National Committee for a Sane Nuclear Power) prénommée Caretta qu'il se met à courtiser puis à

fréquenter alors qu'elle étudie le chant lyrique au Conservatoire de Boston. Martin avait eu une petite amie à Atlanta et son père le pressait afin qu'il rentre épouser une fille du cru. Une fois encore, le jeune pasteur fait valoir sa propre voix et, au grand dam de King Sr., il choisit de demander sa main à Coretta Scott, fille d'un fermier de Marion, dans l'Alabama, dont le niveau culturel n'est pas à la hauteur d'une famille de lettrés d'Atlanta. Ayant connu la misère rurale, Obie Scott, le père de Coretta, parvient à la force du poignet à faire prospérer son exploitation et à multiplier les activités dans son comté, faisant face à la résistance raciste des fermiers des environs. Les temps sont néanmoins rudes pour Obie, sa femme Bernice et leur quatre filles. Coretta travaille dès l'âge de dix ans et poursuit son éducation secondaire dans les écoles publiques de Marion tout en s'engageant comme femme de ménage chez une femme blanche, puis poursuit des études supérieures dans une université à majorité blanche de l'Ohio. Dans ce lointain État du Nord, dans la ville d'Antioch où sa sœur Edythe l'avait précédée, elle aussi grâce à des bourses, elle fréquente pendant près d'un an un jeune étudiant juif et découvre la mixité raciale. Talentueuse, elle aime la musique et le chant en particulier et s'investit pleinement dans ses études en multipliant les emplois précaires. Vive et engagée, à dix-sept ans elle s'inscrit à la section universitaire de la NAACP et s'active au sein d'un comité d'étudiants pour l'amélioration des relations raciales. En 1948, elle assiste à la Convention du Progressive Party de Henry Wallace (ancien ministre de Roosevelt), éphémère famille politique de la gauche radicale à la fois pacifiste, antiraciste et socialiste. Grâce à l'obtention d'une nouvelle bourse, elle peut poursuivre ses études musicales à Boston. Comme Martin, elle choisit cette ville si loin au nord du pays pour bien des raisons académiques rationnelles mais également pour laisser le Sud à bonne distance derrière elle.

Par l'entremise d'une amie commune, Coretta et Martin sont présentés l'un à l'autre, et pour le jeune homme, qui s'ouvre de son enthousiasme dans sa correspondance auprès de sa mère, il s'agit d'une rencontre déterminante. La chanteuse est beaucoup plus réservée, se défiant d'un pasteur, baptiste de surcroît. Elle craint, railleuse, qu'il ne soit un de ces « fondamentalistes doctrinaires, très étroits d'esprit et d'une piété excessive » qui se promènent « avec un air de sainteté qu'ils semblaient revêtir en même temps que leur habit »[73]. Par ailleurs, elle le trouve petit et un brin flagorneur. Mais il lui fait

une cour irrésistible et elle est séduite par un homme animé par un perpétuel sentiment d'urgence comme s'il savait d'instinct sa destination. Il l'emmène danser et assister aux concerts qu'elle aime tant, et surtout il lui parle de sa passion pour la philosophie et la politique.

Martin demande très vite la main de la jeune fille. Si elle hésite, ce n'est pas que le thésard ne la séduise pas profondément, mais elle sait qu'il envisage de retourner dans le Sud et n'est pas certaine de vouloir de nouveau fréquenter les flammes de l'enfer. Elle admire ses talents évidents de prédicateur lorsqu'elle l'accompagne dans les églises de Boston et de sa banlieue où il officie régulièrement. Mais elle sait ce que signifie être épouse de pasteur : accepter un sacerdoce dont la première exigence est l'abandon de sa carrière de chanteuse lyrique. Elle sait qu'en toute chose elle devra se conformer aux étiquettes sociales d'un Sud très conservateur sur les valeurs morales. Martin ne lui a d'ailleurs jamais caché ses vues résolument patriarcales sur le sujet : il veut une épouse qui le soutienne, présente au domicile lorsqu'il rentre et qui lui donne rapidement une famille. Malgré son indépendance et sa personnalité affirmée, Coretta n'est pas rebutée par cette vision traditionnaliste du couple. Familière des coutumes et des usages du Sud, elle est par ailleurs séduite par l'assurance masculine de son prétendant : « Martin n'avait aucune de ces inhibitions ni de cette insécurité psychologique a laquelle tant d'hommes semblent être en proie parmi les Blancs d'Amérique, se souvient-elle. Il m'a toujours donné l'impression que j'étais véritablement une femme parce qu'à tous égard il était véritablement un homme[74]. »

Les premiers mois de 1952 sont ainsi ceux de la romance et les deux jeunes gens, venant chacun de traditions culturelles et politiques à la fois marquées par la même expérience du racisme mais profondément éloignées en raison de leur statut social différent, se découvrent. Leur correspondance riche est révélatrice de ce qui forgera le socle intellectuel et moral de leur engagement commun. Leur couple est en effet d'emblée placé sous le signe du combat politique et Coretta joue dès 1952 un rôle crucial dans l'éclosion et la destinée d'un homme appelé à parler *des* et *aux* opprimés[75]. La séduction qu'exerce Martin sur la jeune chanteuse tient à son charisme et à sa profondeur intellectuelle, mais aussi à son mélange détonnant de conservatisme – il est en tous points un pasteur sudiste et en incarne les

valeurs – et de dissidence politique. Bien plus tard, Coretta se souviendra de la radicalité improbable du jeune clerc :

> Dès le premier mois de notre rencontre, il parlait « d'avancer au sein du système démocratique vers une forme de socialisme […] une forme de socialisme devant être adopté car notre système actuel est injuste » ; il savait que le problème central de notre société était la question de la justice économique et de l'inégalité entre les possédants et ceux qui n'ont rien. Croyez-le ou non, mais il me parla ainsi dès nos premières rencontres[76]…

Venant de la bourgeoisie, King s'est en effet façonné une culture historique et sociale qui porte l'indéniable empreinte du radicalisme socialiste d'hommes comme Randolph. La sédimentation de toutes les pensées radicales du début du siècle lui est parvenue à contretemps et à rebours de son milieu social. « Je ne veux pas posséder des tas de choses », annonce-il à celle qui peut entrevoir la frugalité de leur vie future. « Mon père est un capitaliste convaincu… » confie Martin à sa fiancée, mais il tient à souligner que lui ne souscrit pas à un modèle de société « reposant sur le désir d'un enrichissement maximum et l'indifférence totale aux besoins des autres »[77]. King Sr., il est vrai, tout autant doué pour les affaires que pour la prédication, était impliqué dans la gestion de plusieurs entreprises privées à Atlanta, dont la Citizens' Trust Company, et jouissait de son statut de notable. Martin s'est construit lui aussi en homme de foi lettré et respectable, comprenant le potentiel émancipateur d'une Église noire qui bénéficie justement d'une image de modération bourgeoise rassurante pour les Blancs. Le dialogue sera donc possible, en tout cas le croira-t-il jusqu'en 1963, sous les auspices d'un Christ universel. Mais il est, dans l'Amérique de la guerre froide, porteur d'une vision parfaitement hétérodoxe des conditions d'une émancipation radicale des dominés. Coretta accepte de l'épouser.

Quelques semaines après leur rencontre, et parce qu'il s'est ouvert auprès d'elle de ses grandes réserves sur la pérennité du capitalisme américain, opinion qu'elle partage, elle lui offre un livre qui l'a enthousiasmée, *Cent ans après, ou l'An 2000*, d'Edward Bellamy[78]. Publié en 1888, cet ouvrage, dont le titre original est *Looking Backward*, fut choisi avec soin par Coretta, qui pense que sa lecture confortera M. L. King dans son radicalisme. Dans ce

roman fantastique, un Bostonien se retrouve projeté dans une époque où le capitalisme a été supprimé et les maux qu'il engendrait balayés avec lui. Se sont évaporés « la soif du pouvoir, l'appétit d'une position sociale, l'ambition de la notoriété et du succès[79] ». Son hôte du XX^e siècle lui explique ce qu'est devenue l'Amérique, une terre de totale égalité sociale. L'État se charge de tout et en particulier du bien-être des individus qui n'ont même plus à se soucier de préparer leurs repas. Fils et petit-fils de pasteurs, Bellamy, né en 1850, s'était rallié au socialisme après avoir été déçu du peu de cas que l'Église faisait des pauvres. Dans son roman, il nomme l'idéologie à l'œuvre pour la pleine justice sociale « nationalisme », mais c'est à un socialisme utopique que ressemble ce régime idéal.

Après avoir lu attentivement le roman, Martin répond longuement et tendrement à celle qui est désormais sa promise, révélant les nuances de sa dissidence :

> Chérie, […] tu me manques tellement. En fait, beaucoup trop pour mon propre bien. Je n'avais jamais pris conscience que tu étais devenue une partie si intime de ma vie. Ma vie sans toi est comme une année sans printemps qui vient éclairer et réchauffer une atmosphère qui a été saturée par la brise froide et l'obscurité de l'hiver. Peux-tu imaginer la frustration d'un roi [*king*] sans trône ? Telle serait ma frustration si, dans mon petit royaume, je ne pouvais pas régner au trône de Coretta. Ô excuse-moi ma chérie. Je ne voulais pas dériver vers une telle envolée poétique et romantique. Mais comment exprimer les émotions profondes de la vie autrement que par la poésie ? L'amour n'est-il pas à ce point ineffable qu'il ne puisse être saisi par les froids calculs de l'intellect ?
> Par ailleurs (pour passer à quelque chose de plus intellectuel), je viens de terminer le livre de Bellamy, *Looking Backward* . Il est à la fois stimulant et fascinant. Il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet. Bellamy a eu la perspicacité d'un prophète social ainsi que l'esprit empirique d'un chercheur en sciences sociales. J'ai apprécié ce livre parce qu'une grande partie de son contenu est conforme à mes idées de base. J'imagine que tu sais déjà que je suis beaucoup plus socialiste dans ma théorie économique que capitaliste. Et pourtant je ne suis pas opposé au capitalisme au point d'en ignorer les mérites relatifs. Le système libéral a commencé avec une noble ambition, empêcher les monopoles

commerciaux des nobles, mais, comme la plupart des systèmes humains, il a échoué, victime de la chose même contre laquelle il s'était élevé. Donc oui, aujourd'hui, le capitalisme a fait son temps. Il a créé un système qui prélève les biens vitaux des masses pour garantir l'opulence des puissants. Je pense donc que Bellamy a raison de voir la décadence progressive du capitalisme.

J'imagine que tu as remarqué que Bellamy insiste sur le fait que le [changement ?] doit être progressif plutôt que révolutionnaire. Ceci, il me semble, est la façon la plus saine et la plus éthique d'envisager le changement social. C'est, il faut s'en souvenir, l'un des points sur lesquels le socialisme diffère du communisme, le premier plaidant pour la réforme [illisible barré], le second pour la révolution. Les communistes soutiennent que les moyens justifient la fin. Donc s'il faut tuer un millier de personnes pour parvenir à une fin souhaitée, alors l'acte est moralement justifiable. Sur ce point, je suis en total désaccord avec le communisme. Des moyens destructeurs ne pourront jamais mener à des fins constructives.

Je suis farouchement hostile à la structure métaphysique du communisme comme du marxisme. Ils se fondent sur ce qu'on nomme le matérialisme historique. Étant moi-même un idéaliste, plutôt [qu'un ?] matérialiste, je ne peux que rejeter Marx sur ce point.

Il est un point cependant, que j'ai appris à la lecture de Marx et des livres comme le roman de Bellamy, qui est que la religion [peut ?] facilement devenir un outil aux mains de la classe moyenne qui l'utilise pour maintenir le prolétariat opprimé. Trop souvent, l'Église évoque un bonheur à venir dans « l'au-delà », oubliant totalement le présent ici-bas. En tant que théologien et étant profondément convaincu que la voie du Christ est le seul moyen pour assurer ici et maintenant le salut de l'homme, je vais essayer d'éviter de faire de la religion ce que Marx appelle l'« opium du peuple ».

Sur le versant critique du portrait que dresse Bellamy, je dirais qu'il est victime de la même erreur que la plupart des écrivains rêvant à des sociétés utopiques ; ils versent dans un idéalisme que ne modère aucun réalisme. En d'autres termes, de tels systèmes ne pourront pas être instaurés. Bellamy, avec son excès d'optimisme, ne parvient pas à voir que l'homme est un pécheur, et que, même si on lui donne les meilleures

conditions économiques et sociales, il sera encore et toujours un pécheur, jusqu'à ce qu'il soumette sa vie à la grâce de Dieu. En fin de compte notre problème est [un problème ?] théologique. L'homme s'est révolté contre Dieu et, porté par ses ambitions humanistes, il a cherché en vain à résoudre son problème par lui-même avant de constater que cela l'avait mené au désenchantement.

Bellamy ne voit pas [barré illisible] que les systèmes sociaux ne vont pas mourir en une nuit, il faudra bien plus de temps au capitalisme pour mourir que ce qu'il envisage. Il est probablement vrai que le capitalisme est déjà sur son lit de mort, mais les systèmes sociaux ont une capacité unique à agoniser longuement, s'accrochant à leur respiration encore longue et puissante. Rappelle-toi qu'il a fallu au féodalisme plus de cinq cents ans pour s'éteindre. Le capitalisme sera le lot de l'Amérique pour bien des années encore ma chérie. Pourtant, encore une fois, je suis d'accord avec les prémisses de Bellamy. Notre système économique doit subir un changement radical, et ce changement est plus que nécessaire. Je serai très heureux le jour où il y aura une nationalisation de notre industrie. Nous devons continuons à espérer, à travailler et à prier pour que dans un avenir proche nous puissions être les témoins d'un monde sans guerre, d'une meilleure répartition de la richesse et d'une fraternité humaine qui transcende la race ou la couleur de peau. C'est l'évangile que je vais prêcher au monde. Il ne me reste donc qu'à te remercier un million de fois pour m'avoir fait découvrir un livre aussi exaltant, tu es adorable et vraiment attentionnée.

[…]

À toi pour toujours,

Martin [80]

Après une rencontre cordiale mais distante avec le père de Martin à Atlanta, la préparation de la noce est rapide. Bifurquant vers un cursus sur l'enseignement de la musique aux jeunes enfants, Coretta Scott accepte que son destin soit lié au Sud où, après bien des tergiversations, Martin a résolu de travailler. Il n'a pas fini sa thèse, mais il y cherche déjà un poste de pasteur. Le couple se marie le 18 juin 1953 et s'installe dans un petit appartement de Boston. Rapidement, par l'entremise d'un pasteur d'Atlanta, il se voit proposer le ministère d'une église de Montgomery, dans l'Alabama,

la Dexter Baptist Church. Nul mieux que Coretta, qui vient de l'Alabama, ne sait que le racisme et la violence de cet État sont sans égal. Les Noirs y vivent sous une constante terreur. Indéniablement, la petite congrégation de Dexter, métonymie des centaines de milliers de sudistes de couleur de la région, avait besoin de soutien spirituel. Martin y fait un sermon d'essai, mais se laisse la possibilité de choisir une église de Detroit, dans le Nord, où un poste est également vacant. Brutalité policière, exploitation des ouvriers noirs et ségrégation urbaine dans des ghettos misérables sont le lot des jeunes gens de Detroit. Martin peut y être utile. Mais le Sud est sa patrie. Il signe donc un contrat avec l'église de Montgomery, qui l'engage à venir s'y installer pour y donner son sermon inaugural, le premier dimanche de septembre 1954.

Il devra donc concilier le bouclage de sa thèse et un travail à temps plein à Dexter. Écrire ses sermons lui prend un nombre d'heures considérable tant il déploie un syncrétisme religieux où les références bibliques se mêlent aux grands textes profanes pour cheminer vers une synthèse théologique qu'il veut édifiante. Il met également beaucoup d'énergie dans l'écriture de son travail doctoral mais, comme les historiens le découvriront bien après sa mort, il s'inspire sans les citer de travaux dont il semble s'attribuer les mérites. Les guillemets sont placés de façon désinvolte et, si son jury ne remarque rien de répréhensible, l'appropriation fautive est indéniable. Le jeune homme est passé à une autre étape de sa vie, le temps du commentaire et de la glose est écoulé et c'est sans béquille bibliographique, devant des centaines d'âmes en quête de vérité, que le pasteur de vingt-cinq ans doit désormais faire ses preuves.

DEUXIÈME PARTIE

L’ÂGE DE L’HISTOIRE

La conscience morale [d’un homme] est la malédiction qu’il a dû accepter des dieux pour gagner le droit de rêver.

William Faulkner (1956)

CHAPITRE 4

Désobéissance civile et révolution démocratique

En apparence, quitter Boston pour Montgomery est une folie, un retour dans le temps vers un âge encore féodal pour les Noirs. Ce Sud-là, dont l'Alabama est la caricature, n'entend en effet rien aux changements sociaux considérables qui bouleversent l'Amérique depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. On continue tranquillement, au rythme lent de la nostalgie, à refuser aux Noirs l'égalité politique et sociale et leur dignité élémentaire. Après avoir combattu sous l'uniforme des États-Unis contre le nazisme en Europe, les vétérans de couleur qui rentrent chez eux au sud de la *Maison Dixon line* ne sont même plus américains, à peine des hommes. Ils sont la cible privilégiée de la violence criminelle car Jim Crow veut conjurer la soif de liberté et l'aplomb renforcés de ces soldats après de longues années de combat pour voir triompher la démocratie. Un million d'hommes noirs ont servi le drapeau et plus de la moitié d'entre eux appartiennent à la NAACP. En février 1946, des émeutes éclatent à Columbia, Mississippi, lorsqu'un vétéran noir est arrêté après une altercation avec un commerçant blanc. La police sème la terreur dans le quartier noir, tue deux hommes mais sera exonérée de toute condamnation. Le même mois, un autre soldat noir en uniforme, qui rentrait chez lui en Caroline du Sud, utilise les toilettes publiques réservées aux Blancs. Il est roué de coups par le shérif puis arrêté et emprisonné, à nouveau battu, presque énucléé par la police, qui le présente semi-conscient à un juge. Il est condamné à 50 dollars d'amende. Le shérif tortionnaire est lui acquitté. L'affaire Isaac Woodard, du nom du soldat, suscite l'indignation du président Truman. Artistes et intellectuels sont révoltés. Le chanteur de gauche Woody Guthrie, qui écrit la chanson *The Blinding of Isaac Woodward* (« Les yeux crevés d'Isaac Woodward »), dira de cet hommage bouleversant qu'il fut le titre le plus applaudi de sa carrière. Mais cet épisode n'est qu'un exemple de la « brutalisation » extrême des Blancs du Sud : dans l'année qui suivit leur retour, cinquante-six soldats noirs furent lynchés.

Ce petit monde provincial et tout-puissant est celui décrit par William Faulkner qui, d'un mot polysémique, captura la condition noire : « *They endured* », ils ont souffert, enduré, duré[1]. Pour certains, l'exil est une évidence, d'autant que les emplois industriels sont dans le Nord. Près d'un million et demi de Noirs du Sud ont ainsi quitté cette terre d'oppression entre 1940 et 1950 et le mouvement se poursuit. Si la vie à Detroit, Chicago ou New York est loin d'être libérée du racisme et de l'exploitation économique, elle est une respiration loin de l'atmosphère viciée de Jim Crow. Nul n'envisage alors d'y retourner. La littérature qui fleurit de cet arrachement raconte l'exil et, dans l'ombre, ce Sud gothique, à la fois terrifiant et inoubliable. Dans *Black Boy* de Richard Wright, le narrateur exprime toute l'aliénation morale dont le Sud vous accable :

> Le Sud blanc prétendait qu'il connaissait les « nègres », et j'étais ce que le Sud blanc appelait un « nègre ». Mais le Sud blanc ne m'avait jamais connu, n'avait jamais su ce que je pensais, ce que je sentais. Le Sud blanc prétendait que j'avais une « place » dans la vie. Mais là-bas je ne m'étais jamais senti à la « place » que le Sud blanc m'avait assignée. Jamais je n'avais pu me considérer comme un être inférieur. Et aucune des paroles que j'avais entendues tomber des lèvres des Blancs n'avait pu me faire douter réellement de ma propre valeur humaine. Il est vrai que j'avais menti. J'avais lutté pour contenir une colère envahissante. Je m'étais battu. Et c'était peut-être par pur hasard que je n'avais jamais tué… Mais de quelle façon le Sud m'avait-il permis d'être naturel, d'être réel, d'être moi-même sinon dans la négation, la rébellion et l'agression ?
>
> Non seulement les Blancs du Sud ne m'avaient pas connu mais, fait plus important encore, la façon dont j'avais vécu dans le Sud ne m'avait pas permis de me connaître moi-même. Étouffée, comprimée par les conditions d'existence dans le Sud, ma vie n'avait pas été ce qu'elle aurait dû être. Je m'étais conformé à ce que mon entourage, ma famille – conformément aux lois édictées par les Blancs qui les dominaient –, avait exigé de moi, j'avais été le personnage que les Blancs m'avaient assigné. Je n'avais jamais pu être réellement moi-même, et j'appris peu à peu que le Sud ne pouvait reconnaître qu'une partie de l'homme, ne pouvait admettre qu'un fragment de sa personnalité, et qu'il rejetait le

> reste – le plus profond et le meilleur du cœur et de l'esprit – par ignorance aveugle et par haine.
> Je quittais le Sud pour me lancer dans l'inconnu, à la rencontre de situations nouvelles qui m'arracheraient peut-être d'autres réactions. Et si je pouvais trouver une vie différente, alors peut-être pourrais-je, lentement et graduellement, apprendre qui j'étais, et ce que je pourrais devenir. Je quittais le Sud non pour oublier le Sud, mais afin de pouvoir un jour le comprendre, savoir ce que ses rigueurs m'avaient fait, à moi et à tous ses enfants. Je fuyais pour que fonde cette insensibilité consécutive à des années de vie défensive et pour pouvoir sentir (beaucoup plus tard et loin de là) les cicatrices douloureuses laissées par ma vie dans le Sud[2].

Le roman de Ralph Ellison paru en 1952, *Homme invisible pour qui chantes-tu ?*, est une vision plus tragique encore de l'émigration au nord : l'exil est en effet impossible pour un Noir du Sud que nul ne voit derrière le voile du racisme et qui cherche en vain la reconnaissance. Pour lui également, le Sud provoque chez les Noirs une névrose identitaire, un syndrome proche de celui du colonisé. L'Amérique noire n'est-elle pas une colonie de l'intérieur, qui déshumanise ses sujets même s'ils s'évadent[3] ?

L'année où le jeune couple King migre vers le Sud, faisant le chemin inverse à celui de tant de familles de couleur, une brèche s'ouvre pourtant et une tectonique lente se met en place qui, petit à petit, oblige le Sud à sortir de son inertie crispée. La NAACP obtient en effet année après année que la ségrégation recule et que la loi contraigne les Blancs à desserrer le joug de l'apartheid. Les années 1950 sont ainsi, malgré une violence déchaînée, marquées par un optimisme nouveau dans le Sud. Les militants de la NAACP s'y battent en particulier, des tribunaux de Caroline du Sud à ceux de Virginie, pour le droit à une éducation équitable et, plus largement, pour que la ségrégation dans les écoles publiques soit désormais considérée comme contraire à la Constitution. La Cour suprême, dans une compromission évidente avec les intérêts du Sud, avait toléré cette pratique dans la décision *Plessy vs Ferguson* de 1896 – des écoles pour Noirs distinctes des écoles pour Blancs et la prohibition de toute mixité – à la condition que les infrastructures des uns et des autres soient équitables. Jugement d'une grande hypocrisie bien sûr, qui feignait d'ignorer que les écoles noires étaient

paupérisées et que les élèves n'y avaient accès qu'à une éducation au rabais. Or, après bien des vicissitudes aux échelons locaux, la NAACP tient un cas susceptible de changer la loi du pays.

En 1954, le père d'un enfant noir du Kansas du nom d'Oliver Brown ainsi que deux cents autres plaignants s'insurgent contre l'impossibilité faite aux lycéens de couleur de s'inscrire dans les écoles de leur quartier à Topeka et engagent des poursuites contre l'administration scolaire du cru. Les juridictions locales rejettent son cas. Avec l'aide des juristes de la NAACP et en particulier de Thurgood Marshall, principal avocat de l'organisation (qui deviendra le premier juge noir de la Cour suprême en 1965), l'affaire est portée devant la plus haute instance juridique du pays. Le jugement rendu par le président de la Cour suprême, Earl Warren, voté à l'unanimité, est une exceptionnelle victoire. En mai 1954, par l'arrêt célèbre *Brown vs Board of Education*, la chimère de l'équité est dénoncée et la Cour impose à tous les États du pays d'admettre les élèves noirs dans les écoles confortables jusqu'alors réservées aux Blancs. S'appuyant sur le 14e amendement, les neuf sages affirment qu'aucun enfant ne peut se voir dénier l'accès à une bonne éducation publique. Ils ont été ébranlés par le témoignage du sociologue Kenneth Clark, venu leur faire part du résultat édifiant de ses études sur l'estime de soi des enfants noirs qui, invités à dire, entre une poupée noire et une poupée blanche, laquelle est la plus jolie, choisissent la pâle. La scolarité des enfants noirs du Sud n'est donc pas source, comme elle le devrait, d'épanouissement personnel et d'égalité des chances. Les bonnes écoles, blanches, doivent donc, décrète la Cour, être ouvertes aux Noirs. De façon remarquable, Warren rend la même année un arrêt historique conférant la pleine citoyenneté aux Mexicains-Américains qui, eux aussi victimes d'une brutale discrimination, étaient traités comme une « classe à part[4] ». Ils obtiennent, dix ans avant les Noirs, leurs droits civiques jusque-là confisqués. Ces derniers n'ont que la déségrégation scolaire, mais c'est un pas considérable.

Le pays n'est dans l'ensemble pas favorable à cette idée. Pour le Sud, c'est une décision inacceptable. Ses « ultras » surnomment ce jour néfaste du 17 mars 1954 « lundi noir » et organisent une résistance farouche. Cent un parlementaires du Sud, élus au Congrès des États-Unis, proclament dans un « Manifeste sudiste » que la décision est « contraire à la Constitution » et

appellent par conséquent à résister à cette décision « scélérate ». Moins d'un mois après l'arrêt, un réseau d'organisations, le White Citizens Council, se forme dans les États sudistes. Plus élitiste que le Klan, ayant pignon sur rue (le maire de Montgomery en sera par exemple un fier représentant), son objectif est le même : s'assurer que les Noirs « restent à leur place », sous le joug, et refuser le « *diktat* » venu du Nord. Leur stratégie est non seulement d'user eux aussi de l'intimidation la plus brutale vis-à-vis de tout militant des droits civiques, mais également d'empêcher l'ascension sociale et la réussite économique des Noirs. Comme le Klan, les « conseils » usent de la terreur et font des exemples. Moins d'un mois après que la Cour suprême a réitéré son jugement, tout en précisant que la déségrégation des écoles pourrait se faire « en son temps », un jeune garçon noir du nom d'Emmett Till, venu de Chicago rendre visite à sa famille à Money, Mississippi, est enlevé, torturé et tué. Son corps est retrouvé trois jours plus tard, le cou pris dans du fil barbelé. Les deux meurtriers, le mari et le beau-frère d'une femme blanche ayant prétendu que l'adolescent lui avait fait des avances sexuelles, sont acquittés par un jury local le 9 novembre 1955. La population blanche fait corps autour des assassins, cerbères effroyables d'une suprématie blanche qui vacille.

Jim Crow est en effet menacé pour la première fois de façon sérieuse. La Cour s'est rappelé et a rappelé au pays que, conformément au 14^{e} amendement, *tout* citoyen américain, quelle que soit sa couleur ou sa religion, est doté de droits naturels inaliénables dont celui d'être protégé et traité comme tout autre citoyen par la loi. Pour les Noirs, c'est le signe qu'après l'âge de la résistance on peut entrer dans l'ère de la révolution.

Montgomery : la désobéissance civile en actes

Cette même année 1954, Martin Luther King et Coretta quittent Boston, où ils avaient appris la grande nouvelle de *Brown vs Board of Education*, laissant derrière eux un large cercle d'amis et la relative tranquillité raciale de la Nouvelle-Angleterre. L'Alabama est le cœur de l'Amérique confédérée et de l'industrie du coton, et Montgomery, malgré l'implantation de deux bases de l'armée de l'air à proximité, où Noirs et Blancs travaillent ensemble, est toujours une société de castes. Les Noirs de la ville seraient entièrement

maintenus assujettis, n'étaient deux institutions qui, comme à Atlanta, leur permettent de s'éduquer : le célèbre Tuskegee Institute, établissement supérieur de formation technique créé par Booker T. Washington en 1881 pour faire des Noirs une main-d'œuvre qualifiée, et l'université régionale, l'Alabama State College, fondée pendant la Reconstruction pour les Noirs tout juste libérés. Ces institutions forment une classe moyenne noire qui nourrit naturellement la section locale de la NAACP, fondée en 1918.

Si Coretta appréhende l'installation à Montgomery, si près de là où elle a grandi et d'où elle s'est échappée, Martin prend d'emblée ses nouvelles fonctions à cœur. À l'été 1954, ils s'installent dans leur nouvelle maison, un presbytère de bois un peu décati situé au 309 South Jackson Street, dans un quartier réservé aux Noirs. Boston est loin. Ils découvrent ensemble l'église de Dexter Avenue (où King avait brillamment réussi son « examen de passage » en janvier). Grande bâtisse en brique donnant sur un jardin, elle peut accueillir jusqu'à quatre cents fidèles, ce qui en fait un petit établissement au regard d'Ebenezer, qui en comptait le double. Mais pour le jeune homme de vingt-cinq ans, pas encore docteur en théologie, qui a de nouveau décliné l'offre de son père de venir le seconder à Atlanta, le lieu et la mission sont impressionnants et intimidants. Il prend de plus la suite d'un homme admiré, le Dr. Vernon Johns, auquel la congrégation était attachée. Figure haute en couleur, autodidacte, Johns militait à la NAACP et tenta pendant tout son pastorat à Dexter (de 1947 à 1954) de convaincre ses ouailles de se mobiliser. Si cette entreprise ne fut guère couronnée de succès et si ses imprécations contre l'apathie furent parfois jugées un peu excentriques, voire péremptoires, par des fidèles fort conservateurs, sa connaissance remarquable des textes bibliques et son éloquence au pupitre en firent un grand pasteur.

King sait donc qu'il prend la suite d'une forte personnalité, dont le nom était devenu synonyme de Dexter. Il n'ignore rien du talent de son prédécesseur mais aussi des difficultés que celui-ci a rencontrées et se présente avec humilité à ses paroissiens lors de son premier sermon officiel en mai :

> Je viens à vous sans avoir rien de spécial à vous offrir. Je ne prétends pas être un grand prédicateur ni posséder une science profonde […] je viens à vous en me présentant seulement comme serviteur du Christ et

> avec le sentiment que je dépends de sa grâce pour mener à bien mon action à la tête de cette paroisse…

Mais, à rebours de cette modestie proclamée, il indique clairement à son auditoire qu'il entend que Dexter soit bien plus que la spectatrice de l'histoire en cours :

> Il est significatif que j'entame mon pastorat dans l'église de Dexter à l'heure la plus décisive de l'histoire mondiale […]. Nous devons d'une manière ou d'une autre fournir une réponse à notre génération. Dexter, comme toutes les autres paroisses, doit d'une manière ou d'une autre conduire les hommes et les femmes d'une génération décadente sur la haute montagne de la paix et du Salut[5].

Son incantation n'est pas fortuite. Le profil bourgeois des fidèles de Dexter inquiète en effet rapidement le pasteur, qui sent l'apathie politique de ses rangs. L'église n'a que peu de programmes sociaux et ne s'implique guère dans les activités politiques pourtant anciennes et inlassables des militants des droits civiques. Dexter est donc un refuge spirituel pour des nantis exigeants qu'il sait devoir être bousculés.

Avant même d'y prendre officiellement ses fonctions, le jeune homme fait donc parvenir une longue lettre de doléances à l'administration de l'institution, soumettant aux diacres ses exigences de réformes. Près de trente-quatre mesures sont réclamées par King pour l'année fiscale 1954-1955, la plupart visant à la création d'une demi-douzaine de programmes sociaux, la mise en place d'activités culturelles et politiques qui devront être obligatoires pour chaque membre de la congrégation. Il réclame en particulier la création, sous l'égide de Dexter, d'un « Comité d'action sociale et politique » (Social and Political Action Committee), dont le but sera de transformer les paroissiens en militants :

> Dans la mesure où l'Évangile de Jésus est un évangile social et un évangile personnel cherchant à sauver l'homme tout entier, un Comité d'action sociale et politique devra être établi afin de s'assurer que la congrégation soit intelligemment informée de la situation sociale, politique et économique. Ce comité devra rappeler à la congrégation l'importance de la NAACP. Les membres du comité devront se joindre à

> cette grande organisation et former avec elle un bloc solide. Ce comité devra également informer l'assemblée sur la nécessité d'être inscrit sur les listes électorales. Chaque membre de Dexter devra être un électeur inscrit. À chaque élection, nationale comme locale, le comité devra organiser des forums et débats publics pour discuter du mérite relatif de chaque candidat et des principaux enjeux[6].

Il indique par ailleurs les noms des personnalités de Montgomery qu'il veut voir diriger ce groupe, choix motivé par leur engagement avéré : Mary Fair Burks, Jo-Ann Robinson et Rufus Williams, trois enseignants de l'université d'Alabama ayant fait leurs preuves comme militants des droits civiques. Le ton est donné, King veut réussir là où Vernon Johns a trébuché : sortir Dexter la bourgeoise de son inertie. Plus tard, en chaire, il le leur dira lui-même : « Un homme sans vote est un homme sans pouvoir […] Vous devez faire plus que lire la Bible pour changer le système, vous devez faire quelque chose ! » À la limite de l'impertinence malgré l'apparente généralité du propos, il aiguillonne son auditoire dans un de ses premiers sermons de 1954 : « La plupart des gens adoptent l'attitude de Pilate, qui se conforma servilement aux désirs de la foule, libéra Barrabas et crucifia le Christ […]. La plupart des gens aimeraient s'élever pour défendre leurs idées mais ils n'osent pas être non conformistes. » Le progrès social n'a de plus grand ennemi, les sermonne-t-il, que ce « symptôme Pilate »[7].

Il y a plus de cinquante églises noires à Montgomery pour les cinquante mille résidents qui vivent dans un état de tension permanente à côté de quatre-vingt-dix mille Blancs. Elles sont pour la plupart trop effrayées pour mener une action politique. La suprématie blanche règne dans sa forme la plus extrême, jouer aux cartes ou aux échecs avec quelqu'un de l'autre race, voyager dans le même véhicule ou se parler dans la rue sont des actes prohibés. Les Noirs voyagent debout ou à l'arrière des bus. Partager les mêmes bancs d'école est inenvisageable car, au mépris de la loi telle que redéfinie par la Cour suprême, l'administration scolaire de la ville décide de poursuivre le système de scolarisation séparée. D'ailleurs, les tribunaux de l'Alabama considèrent bien vite que cette loi est nulle et non avenue en ces terres de Jim Crow.

Naturellement, King s'inscrit à la section locale de la NAACP. Plus encore, il multiplie les liens entre l'organisation laïque et Dexter, qui soutient

désormais ses activités. Se mettent en place les programmes d'aide sociale et de scolarisation exigés qui, sous le parrainage de l'Église, essaient d'instaurer un peu de justice sociale dans le quartier. Son réformisme aurait pu lui aliéner l'administration paroissiale et plus encore la congrégation frileuse, qui ne manque pas de s'étonner avec une certaine méfiance qu'un garçon aussi jeune prenne une telle responsabilité et témoigne d'une telle hardiesse. Qui est ce Martin Luther King venu de Boston, ce pasteur un peu trop brillant qui condamne les consciences complaisantes et entretient des rêves de grandeur sociale pour la paisible Dexter ?

Ce sont ses sermons hebdomadaires, plus que ses initiatives ou ses contacts informels avec des croyants en quête de conseils, qui lui valent le respect et même l'admiration. Il est officiellement intronisé le 31 octobre, donnant à l'auditoire et à son père venu l'écouter avec de nombreux proches un sermon particulièrement enlevé. Si jeune, de taille modeste, il témoigne d'un charisme qui impressionne et dont la source est sa parole, sa voix et ses mots. Levé chaque matin à 5 h 30 pour travailler à sa thèse, King se consacre ensuite avec fébrilité à ses sermons. Il s'attache à traduire les principes abstraits d'éthique, de justice et d'engagement de façon concrète et à les convertir en un message convaincant. Les livres sont son premier recours et il étudie de longues heures avant d'écrire chaque intervention. Les philosophes sont convoqués dans ses homélies autant que les apôtres. Alors qu'il pourrait donner des prêches doctes et froids, comme cela lui avait été reproché par certains professeurs, il parvient à une subtile alchimie rhétorique entre un texte dense et savant et un phrasé musical et emphatique, tel qu'on les aime dans les églises noires du Sud. Pendant des heures, il apprend par cœur ses quarante minutes d'enseignement et les délivre ensuite sans notes au pupitre, dans une maîtrise qui contraste avec son apparence juvénile. La musique chorale joue un grand rôle dans la chaleur de ses prêches et, sans exaltation mais avec passion, Coretta y fait entendre sa voix profonde. La popularité de King est rapide et s'étend bien vite au-delà des confins de Montgomery.

Sa notoriété et son succès parviennent jusqu'aux oreilles de son père qui, dans une lettre au ton patriarcal, lui enjoint de ne jamais cesser de prier car, lui dit-il : « Tu es le genre de personne que le diable met toute son énergie à détruire[8]. » Une mise en garde contre la vanité, certainement, mais pas seulement. Daddy King exprime avec son répertoire de vieil homme rude

l'inquiétude d'un père devant la gloire rapide de son fils, de ce genre de succès qui vous vaut d'être pendu à un arbre de l'Alabama. Plus chaleureux, celui qui fut son ami et père de substitution lors de ses années à Crozer, le révérend J. Pius Barbour, envoie au jeune pasteur une lettre animée. Sans doute en réponse aux sentiments mitigés de King à propos du milieu dans lequel il venait de s'installer, Barbour, qui fut lui-même pasteur à Montgomery de 1921 à 1931, déplore la « superficialité intellectuelle » du Sud : « Il y a plus de sagesse chez un manouvrier du Nord que chez un président d'université au Sud[9] ! » Il décrit des étudiants méridionaux passifs, incapables d'esprit critique. L'élite se dit intellectuelle mais n'est capable que de vacuité, raille-t-il. Il conclut sa lettre lui aussi par une mise en garde : « Ne laisse pas ces fréquentations t'endormir… Fils, une liberté âpre est toujours préférable à un cérémonial servile[10]. »

Mais il y a aussi des gens simples et engagés à Montgomery et King s'en rapproche. Il fait la connaissance des autres pasteurs de la ville et se lie d'amitié avec l'un d'entre eux, Ralph Abernathy, de la First Baptist Church. Ils s'étaient croisés quelques années auparavant alors qu'ils étaient encore étudiants et, malgré leur rivalité pour la même jeune fille, ils s'étaient d'emblée plu. Cette fois, il n'y a plus de rivalité entre les deux pasteurs, qui aiment rire ensemble et parler chaque soir pendant des heures des voies de l'émancipation qu'ils souhaitent ouvrir. Abernathy se moque gentiment des bien-nourris d'Ebenezer qui restent désespérément silencieux pendant les prédications : « Plus leur classe sociale est élevée, moins d'Alleluyah et d'Amen on entend[11] ! » Église populaire et prolétaire, la First Baptist Church est elle aussi dirigée par un prédicateur à son image. Abernathy ne ressemble en effet en rien au nouveau venu du Nord, surdiplômé au verbe châtié. Fils de paysan sans terre, ayant douze frères et sœurs, il n'a jamais quitté le Sud et est devenu pasteur à la force du poignet. Beaucoup s'étonnent de l'affection évidente entre le patricien de Dexter et cet homme un peu fruste qui devient une figure de grand-frère (il a vingt-neuf ans). Les deux couples se rencontrent souvent, Juanita Abernathy et Coretta se lient elles aussi. À chaque fois que King sera emprisonné (à l'exception de Birmingham), Abernathy sera à ses côtés. Leur amitié est profonde et durera jusqu'au dernier souffle de King dans les bras d'Abernathy.

Rasséréné par son adoption rapide par les croyants de Dexter et son

intégration sociale dans le milieu noir de la ville, Martin donne de plus en plus d'ampleur à son action politique. Membre de l'association mixte Alabama Council on Human Relations, qui œuvre à l'amélioration des relations entre les communautés, il est surtout pleinement investi dans les combats de la NAACP. Au printemps 1955, il retourne brièvement à Boston pour soutenir sa thèse. Il est enfin docteur en théologie et n'a plus de raison de quitter le Sud. Quelques semaines plus tard, Coretta lui apprend qu'elle est enceinte. Comblé, le jeune pasteur a plus que jamais un sens aigu de ses responsabilités, familiales, politiques et spirituelles. Lorsque ses amis lui demandent de prendre la présidence de la section locale de la NAACP, King hésite mais décline. Il veut être pasteur à plein temps et intégrer la politique à l'action de son église plutôt que de s'adonner à deux actions distinctes. Et puis il vient d'arriver et la notoriété que lui vaudrait un tel poste attirerait immédiatement la malveillance des Blancs de la ville, avec lesquels il tente d'établir un dialogue. Dialecticien, il défend au pupitre une approche « réaliste » de la question raciale : ni optimisme béat sur les progrès qui ont été réalisés, ni pessimisme radical qui minore ces mêmes résultats. Le réalisme consiste pour les Noirs à s'engager résolument pour devenir des citoyens à part entière. L'apathie satisfaite ou défaitiste est l'ennemie du progrès. À l'ombre de Dexter, qu'il a profondément remaniée en un an pour en faire un temple du christianisme social, King, que l'on appelle désormais Dr. King en raison de son doctorat de théologie fraîchement acquis, tente de contenir le flot de colère que chacun sent monter parmi les Noirs de la ville.

La ségrégation est en effet combattue d'arrache-pied à Montgomery, moins bien sûr par les notables de Dexter que par un réseau multiple de militants issus des classes populaires de la ville. Les enseignants les rejoignent dans la lutte, syndicale et politique. Le souvenir du radicalisme des militants noirs de la ville dans les années 1930 est toujours présent. C'est le petit peuple des employés de maison, ouvriers et plongeurs de restaurants qui souffre le plus directement de la discrimination raciale d'autant plus intolérable qu'elle se décline en une exploitation économique qui les maintient sciemment dans la misère. Les maltraitances racistes dont ces travailleurs de couleur sont l'objet s'incarnent particulièrement à bord des bus de la ville. Seuls les pauvres utilisent les transports publics, donc, fort logiquement, 80 % des usagers sont noirs. Le chauffeur est blanc et les quelques Blancs qui empruntent les bus ont un droit absolu aux sièges situés dans les premières rangées mais, si ces

dernières sont occupées, ils peuvent exiger de s'asseoir dans les rangées suivantes. Il est inconcevable qu'un Noir demeure assis alors qu'un passager blanc ne dispose pas de siège. À ce règlement parfaitement légal selon les lois en vigueur (puisque la ségrégation dans les transports publics est constitutionnelle) s'ajoute une autre humiliation pour les Noirs de Montgomery, les insultes odieuses dont les chauffeurs les gratifient chaque jour. Ils omettent également de desservir les quartiers noirs de façon régulière, obligeant les travailleurs à marcher jusqu'à un arrêt parfois très éloigné pour pouvoir se rendre chez leurs patrons. Depuis des années, les passagers de couleur ont exprimé en vain leur indignation devant les responsables de la compagnie de bus et des pouvoirs publics.

En 1954, quatre jours après l'arrêt historique *Brown vs Board of Education*, un groupe de femmes noires membres d'une organisation fondée en 1946, le Women's Political Council (WPC), écrit au maire, William A. Gayle, afin de réclamer la fin de telles pratiques. La présidente du conseil, Jo-Ann Robinson, enseigne l'anglais à l'université publique de l'Alabama et appartient au Comité d'action sociale mis en place par King à Dexter. Elle en est même une des voix les plus actives. La lutte pour bannir la ségrégation dans les transports de la ville est devenu son combat essentiel depuis qu'en 1949 un chauffeur lui a ordonné de se lever de son siège (elle était au cinquième rang) alors que le bus était presque vide. 80 % des femmes noires de la ville sont au service de familles blanches et doivent prendre le bus pour aller travailler. Robinson s'appuie sur ce réseau de petites mains ainsi que sur certaines de ses collègues de l'université pour lutter. Souvent, elle demande aux églises de la ville de soutenir explicitement leur mouvement et de joindre leurs voix influentes à celle du WPC. Elle espère un boycott. En effet, en juin 1953, les Noirs de la ville de Baton Rouge en Louisiane en avaient organisé un contre la compagnie de bus. Eux aussi constituaient 80 % des usagers. Pendant huit longues journées, ils avaient refusé de prendre le bus (donc de payer leur ticket), signifiant ainsi à la compagnie que le pouvoir économique des Noirs, si petit fût-il, pouvait mettre les comptes de l'entreprise en difficulté. Après cette longue semaine de mobilisation, la municipalité accepta de négocier et accorda aux Noirs un relatif assouplissement du règlement discriminatoire : seuls les deux premiers rangs seront désormais « exclusivement blancs » et les deux derniers pour les Noirs seulement. Les Noirs monteront par l'arrière et les Blancs par l'avant, et tous

les passagers pourront s'assoir où ils le souhaitent (en dehors des quatre rangées spécifiées) à condition que Noirs et Blancs ne soient jamais en vis-à-vis. La victoire apparaît bien sûr partielle aux protestataires, les églises baptistes de la ville ayant renoncé à poursuivre la lutte, mais elle apporte la preuve que, par la mobilisation collective, Jim Crow peut être chahuté. Il ne s'agit pas d'un progrès obtenu « par en haut », par une décision fédérale venue des neuf hommes les plus puissants de Washington en matière de loi, mais d'une victoire de la rue. Le peuple opprimé a lui-même inscrit un précédent historique dans un monde qui apparaissait inflexible.

Jo-Ann Robinson, comme bien des militants de Montgomery, est exaltée par cet épisode. Si les notables de la ville ne la suivent pas, elle partage ses convictions auprès d'un convaincu : le représentant de la section de la NAACP à Montgomery, Edgar Daniel Nixon. C'est en participant de l'intérieur à la lutte syndicale des employés des wagons-lits Pullman dirigée par le socialiste A. Philip Randolph (Brotherhood of Sleeping Car Porters) qu'il a acquis sa détermination. Sans éducation formelle, il travailla des années chez Pullman, à porter les valises des bien-nés à peau pâle qui partaient en voyage. Le droit finalement obtenu, en 1937, par les employés noirs de se syndiquer, de dénoncer leurs conditions de travail et de revendiquer ainsi leur dignité d'homme le marqua profondément. Il fonde ainsi une antenne de ce syndicat à Montgomery avant de prendre la tête en 1947 de la célèbre organisation des droits civiques fondée par W. E. B. Du Bois. Le passage de l'un à l'autre se fait de façon naturelle pour E. D. Nixon, qui met à profit son expérience pour mobiliser les Noirs de l'Alabama, cherchant à les convaincre de s'inscrire sur les listes électorales. Loin d'être un syndicaliste intellectuel comme Randolph, auquel il voue une admiration sans borne, il parle comme un travailleur aux classes populaires de la ville, qui ne craignent plus grâce à lui que la NAACP ne soit qu'une organisation bourgeoise. Il utilise le prestige de l'institution pour sommer les élus locaux de faire évoluer la situation des Noirs, mais sa faconde et son contact spontané avec les familles illettrées et peu enclines à se mobiliser le distinguent des autres dirigeants. Avant que Martin Luther King n'arrive à Montgomery, il avait entamé le double combat de l'égalité politique et de la justice sociale.

En permanence sur le terrain, E. D. Nixon recrute comme secrétaire une militante de longue date de la NAACP nommée Rosa Parks. Engagée depuis

le début des années 1940 dans la lutte, elle travaille comme couturière et vit modestement aux côtés de son époux, Raymond Parks, barbier. Ce dernier est également un militant politique : il est non seulement membre lui aussi de la NAACP, mais, lors du procès des Scottsboro Boys dans les années 1930, il fit clandestinement parti du comité de soutien en leur faveur, le National Committee to Save the Scottsboro Boys, chapeauté par le Parti communiste. En 1945, il subit le fiel raciste d'un chauffeur de bus de la ville (le même qui fera arrêter son épouse dix ans plus tard), qui l'oblige à redescendre du bus après avoir payé pour remonter par l'arrière. Le même ordre est donné à Vernon Jordan, vétéran tout juste rentré de la guerre, qui refuse d'être traité ainsi et préfère rentrer à pied. Rares sont les valeureux de la trempe de Jordan ou Nixon qui osent manifester ainsi leur indignation.

Jo-Ann Robinson, Nixon et Parks réfléchissent depuis plusieurs mois à la meilleure stratégie pour obliger la municipalité à mettre un terme à l'humiliation que constitue le trajet en bus. Ils accueillent avec bienveillance le nouveau pasteur, espérant que sa sensibilité libérale se traduira par le soutien de Dexter à leur cause. Début 1955, la section locale de la NAACP se réunit à l'église épiscopalienne de Montgomery pour faire le point sur les dossiers en cours. King y est invité pour donner l'adresse inaugurale. E. D. Nixon est assis dans le fond de la salle. À l'issue du discours du nouveau pasteur de Dexter, il se tourne vers son voisin et lui glisse : « Ce gars a fait un sacré discours ! Je ne sais pas comment je vais m'y prendre, mais un de ces jours je vais l'accrocher aux étoiles[12] ! » Les militants sont conquis.

La constitution du « Comité d'action politique et sociale » à Dexter leur donne raison. Rosa Parks n'en fait pas partie mais elle assiste aux premiers sermons de King et se retrouve dans ses prédications. Elle est engagée à cette époque par un couple de Blancs favorables aux droits des Noirs, Clifford et Virginia Durr, qui la soutiennent dans ses activités bénévoles auprès de E. D. Nixon et de la NAACP. En juin 1955, elle écoute religieusement le nouveau pasteur proclamer que si Jim Crow est « sur son lit de mort », la bataille n'est « pas encore gagnée ». Quelques semaines plus tard, elle part pour le Tennessee suivre un stage dans l'« école » fondée en 1932 par le socialiste Myles Horton, la Highlander Folk School. Ancien étudiant de Reinhold Niebuhr, Horton forme des leaders syndicaux et des militants de la libération des Noirs. Institution dissidente, qualifiée de « camp de formation

pour communistes » par le FBI, ce centre éducatif et culturel refuse la discrimination et organise des séminaires ouverts à tous les défenseurs de la justice sociale et raciale, blancs et noirs, qui veulent changer les institutions sudistes. Parks s'y forme pendant quinze jours dans l'allégresse et rentre plus convaincue que jamais qu'une stratégie collective peut faire bouger les lignes à Montgomery[13]. Cet été-là, Emmet Till est assassiné et la photographie de sa dépouille défigurée, publiée dans la presse, la traumatise, effroi partagé par tous les Noirs du pays. Dans un sermon empreint de colère et d'écœurement, King dénonce l'abomination de « ce jury du Mississippi qui, il y a quelques jours dans l'affaire Emmett Till, a libéré deux hommes blancs pourtant coupables de ce qui est peut-être le crime le plus brutal et le plus inhumain du siècle » et qui, « les mains pleines de sang », se disent pourtant chrétiens[14].

En plus de son activité bénévole de secrétariat pour E. D. Nixon, Rosa Parks assure la scolarisation de jeunes militants, dont une jeune fille de quinze ans, Claudette Colvin. Militante précoce et passionnée, cette dernière décide au mois de mars 1955 de ne pas céder son siège à un passager blanc lors d'un trajet en bus. Lorsque les policiers viennent l'arrêter, elle se débat farouchement, « comme une tigresse » selon un témoin. Menottée et traînée jusqu'au poste de police où elle est mise en cellule, la jeune fille sera poursuivie devant la justice pour violation des règles ségrégationnistes en vigueur dans les bus, mais aussi pour coups et blessures. Colvin bénéficie rapidement du soutien des militants de Montgomery. Le couple Durr, les employeurs de Rosa Parks, financent sa défense. Parks et Nixon pensent tenir là le cas pratique qui leur permettra de saisir les tribunaux supérieurs afin de contester le fondement légal de la ségrégation dans les bus. Mais la jeune fille est enceinte et ils craignent que sa parole ne soit discréditée par leurs adversaires. Ils renoncent donc à affronter la justice. Pour l'instant.

Le *statu quo* racial rend les trajets en bus de plus en plus tendus. Régulièrement, les passagers noirs mettent au défi les chauffeurs en ne cédant pas leurs sièges. Certains sont mis en prison, un autre est tué froidement. La colère gronde chez les Noirs de la ville, qui sont dans l'attente fébrile d'une action collective.

Le 1er décembre 1955, en fin d'après-midi, de retour de sa journée de travail dans un grand magasin de la ville, Rosa Parks emprunte le bus qui la ramène chez elle comme tous les autres soirs. Elle paye son ticket et, comme

deux autres passagers de couleur, s'installe dans la première rangée libre, qui est également la première rangée autorisée pour les Noirs. Des usagers blancs montent à bord et, devant l'absence de sièges disponibles, exigent – conformément au règlement – que la rangée occupée par Parks leur soit cédée. Si les deux autres passagers obtempèrent, Parks refuse de bouger. Les vociférations du chauffeur – un certain James Blake, réputé pour ses insultes sexistes et racistes – n'y changent rien et elle est arrêtée. Comme Claudette Colvin peu de temps avant, elle est conduite au poste et enfermée. Le soir même, elle est libérée sous caution grâce à l'intervention immédiate de E. D. Nixon, qui a sollicité avec succès le soutien financier du couple Durr. Au domicile de Parks, Nixon et Clifford Durr, avocat engagé depuis des années pour l'égalité raciale, envisagent la suite à donner à l'incident. La jeune femme, qui attendait elle aussi l'occasion de saisir les tribunaux pour contester la validité constitutionnelle de la ségrégation dans les bus de la ville, et qui avait été aux premières loges de l'affaire Claudette Colvin, est naturellement décidée à engager la lutte dans les jours suivants.

En réalité, le combat autour de Rosa Parks commence dès que la nouvelle de son arrestation est connue. Jo-Ann Robinson, qui avait déjà réclamé dans un courrier officiel au maire l'instauration de l'équité raciale dans les bus, se mobilise immédiatement. Dans la salle des professeurs de l'université où elle enseigne, elle imprime toute la nuit plus de cinquante mille tracts condamnant l'arrestation. Elle y lance un appel à tous les Noirs de la ville : qu'ils refusent de prendre le bus le lundi suivant (quatre jours plus tard) pour protester contre le traitement subi par Parks, connue de tous les militants de la ville. Quant aux travailleurs noirs les plus fragiles, à l'écart de la lutte politique, ils s'identifient sans peine à la dissidente, eux qui subissent de plein fouet l'humiliation des transports publics. La proposition de boycott d'un jour est immédiatement soutenue par Nixon et les militants les plus radicaux, mais les membres du clergé sont dubitatifs. Les églises noires de Montgomery sont prudentes, pour ne pas dire pusillanimes, inquiètes des éventuelles répercussions d'une mobilisation de leurs fidèles. Attaquer aussi frontalement la compagnie Montgomery City Lines en menaçant de la conduire à la faillite faute de clients est en effet un acte de sédition lourd de conséquences.

Le lendemain de l'arrestation, E. D. Nixon téléphone à Martin Luther King, l'un des rares pasteurs à s'être publiquement engagés, et ce depuis son arrivée un an plus tôt. Nixon veut obtenir son soutien en vue du boycott

envisagé. Si Ralph Abernathy, appelé en premier, a spontanément suivi le militant, King ne répond pas immédiatement. Il demande le temps de la réflexion, puis rappelle : oui, l'idée d'un boycott est moralement légitime et Dexter soutiendra la lutte en appelant notamment tous ses membres à refuser de prendre le bus le jour dit. À peine son accord obtenu, Nixon suggère que ce soit dans son église, à Dexter, que se tienne le soir même une réunion politique pour envisager la suite de l'action. King approuve. Les pasteurs qui se sont laissé convaincre de l'urgence de la situation y assisteront, ainsi que les responsables de toutes les organisations des droits civiques. Non seulement King accueille le rassemblement mais, avec l'aide d'Abernathy, imprime des centaines de tracts sur le miméographe de Dexter. Le texte reprend l'essentiel de l'appel de Jo-Ann Robinson pour le boycott d'un jour, le 5 décembre, mais ajoute qu'un grand meeting aura lieu à l'issue de la journée à l'église baptiste de Holt Street. Tous les pasteurs présents, ainsi que les femmes du WPC, distribueront dans les jours suivants ces tracts dans toute la ville.

Dans un nombre significatif d'églises noires de Montgomery, bien des sermons du dimanche matin sont ainsi consacrés, par l'entremise de métaphores bibliques, à inciter les opprimés à s'élever contre l'injustice. King trouve ce matin-là chez le prophète Isaïe le porte-voix de son message de révolte contre la « loi d'airain de l'oppression », qui doit être combattue sans peur car la promesse d'Isaïe, la venue d'un Dieu sauveur, doit guider les âmes. Il cherche comme souvent tout autant à se rasséréner lui-même qu'à convaincre ses auditeurs. Au matin du lundi 5 décembre, et malgré la publicité inattendue donnée à l'appel dans la presse locale, personne ne sait quel sera le degré de mobilisation des Noirs de la ville. Aller à pied jusque chez son employeur n'est pas le problème. En revanche, sortir de l'invisibilité pour exiger la reconnaissance de droits que les Blancs se refusent à considérer exige courage, confiance et une exaspération qui balayent la peur. Le prix à payer pour une telle insolence sera, nul ne l'ignore, très élevé. À son domicile, King, qui a peu dormi, attend fébrilement le passage du premier bus du matin, dont il peut juger de l'affluence à bord depuis la fenêtre de sa cuisine. Coretta est elle aussi levée depuis l'aurore, dans l'attente anxieuse de ce premier bus.

Lorsque celui-ci passe devant leur domicile, ils savent que le mouvement est suivi : il est presque vide, comme le suivant et comme tous les autres bus.

Près de 95 % des usagers de couleur ont suivi l'appel et se rendent à pied ou à vélo chez leur employeur. Rapidement, les compagnies de taxis de la communauté noire ont aidé en acceptant de tarifer la course au prix d'un ticket de bus. Le couple, comme les organisateurs du boycott à la même heure, est euphorique. Mais il faut se mettre à l'œuvre car ce jour est également celui du procès de Rosa Parks. L'avocat noir de cette dernière, Fred Gray (collaborateur de Clifford Durr), s'entretient avec le pasteur et Jo-Ann Robinson au sujet de la stratégie à adopter pour ériger l'affaire Parks en précédent constitutionnel, comme le cas Brown le fut pour la ségrégation scolaire. Le procès est vite conclu dans la matinée : la couturière de Montgomery est jugée coupable de violation du règlement racial et condamnée soit à payer une amende de 10 dollars, soit à deux semaines d'incarcération. Les nombreux Noirs venus assister au procès sont ulcérés et leur indignation se répand dans les heures qui suivent à toute la population de couleur de la ville, qui s'était massivement mobilisée.

King participe dans l'après-midi à une nouvelle réunion des différents responsables de la lutte. La division entre la NAACP, les chefs des diverses églises, le WPC et l'alliance interraciale de la ville est évidente. Afin de la surmonter, Ralph Abernathy propose qu'une organisation commune soit créée. Un nom est choisi : Montgomery Improvement Association (MIA), association pour l'amélioration de Montgomery. On évoque des noms pour occuper les principaux postes à responsabilités. E. D. Nixon, l'architecte de toute la mobilisation, serait le président naturel de l'association si sa nomination ne se heurtait à l'opposition des notables du groupe, qui lui reprochent son absence d'éducation et son parler par trop populaire. À l'inverse, son collègue de la NAACP, Rufus Lewis, enseignant de l'université d'Alabama, est jugé trop éloigné du petit peuple des ouvriers et des domestiques. Les femmes sont écartées malgré un rôle de premier plan, l'époque est patriarcale. Plusieurs pasteurs s'opposent et leur concurrence annule finalement leurs candidatures. Rufus Lewis suggère alors un nom, Martin Luther King Jr., pour prendre la tête de la MIA et par conséquent de la révolte. L'unanimité se forme autour du jeune homme de vingt-cinq ans, dont le doctorat obtenu à Boston garantit qu'il parlera aux Blancs dans la langue de l'élite, dont l'origine sociale convient à la bourgeoisie noire, en particulier à la direction de la NAACP, mais dont l'engagement public en faveur des petites gens lui assure le soutien des classes populaires de la ville. King n'a

jamais eu besoin de prendre le bus, il possède sa propre voiture. Mais lorsqu'il s'adresse aux cuisiniers, cireurs, nourrices, femmes de ménage, jardiniers et autres domestiques de Montgomery, ces derniers sont transportés. Rosa Parks ajoute une raison à ce choix du nom de King : arrivé depuis peu, il n'a pas eu le temps de se faire des ennemis. La population noire de Montgomery est en effet très divisée et King, qui entame alors sans le savoir une carrière de rassembleur, est un homme neuf, porté par un mouvement inédit. Sa nomination permet l'unité du mouvement, clé d'une insoumission réussie.

À ce stade pourtant, King doute non seulement du succès de l'opération mais aussi de la légitimité de la méthode et de la sienne propre. Le mouvement a commencé sans lui et se poursuivra, mais le *Zeitgeist* ou bien le hasard l'ont choisi ; il est désormais celui qui doit montrer le chemin. Cette responsabilité l'exalte et le leste en même temps. Le boycott, mot qui le gène, est-il conforme à l'éthique chrétienne dans la mesure où il nuit à autrui ? Même si cet autrui est une compagnie de bus raciste, les fondements de la pensée chrétienne ne sont-ils pas trahis par une telle action ? King a beaucoup lu, étudié et réfléchi, depuis sa sortie de l'enfance, aux meilleurs moyens de lutter contre l'injustice par la mobilisation collective, mais il n'a aucune expérience concrète. Ses convictions et intuitions sont pour la première fois confrontées à l'expérience réelle. Son désarroi face à ce qu'il perçoit comme un mouvement historique virtuellement révolutionnaire ne s'apaise une fois encore que par les livres. Il se souviendra ainsi :

> À ce stade, j'ai commencé à penser à l'essai sur le devoir de désobéissance civile de Thoreau. J'ai fini par me convaincre que l'action dont nous avions entamé la préparation à Montgomery était en rapport avec ce que Thoreau avait exprimé. Nous allions tout bonnement faire savoir à la communauté blanche : « Nous ne pouvons plus coopérer avec un système vicieux. » À partir de ce moment-là, j'ai considéré notre mouvement comme une action de coopération massive[15].

S'il trouve brièvement une réponse à son questionnement chez Thoreau, ses dilemmes intérieurs ne le quittent qu'à mesure que la résistance de Montgomery se déploie. Il est entraîné par la vague d'une révolte qu'il n'a ni initiée ni suscitée mais qui le constitue autant qu'il la constitue. Happé par le

flot de l'histoire en marche, il tente par la réflexion et l'introspection, le questionnement et le doute, de comprendre la place qui peut être la sienne. Tout au long de ces semaines de lutte, l'écriture de ses sermons lui permet de transformer ces événements en pensée, les constituant ainsi en expérience. Mais cette écriture et cette parole ne peuvent rien face à la violence de la réaction des Blancs de Montgomery, qui menacent immédiatement de mort tous les leaders du mouvement et leurs familles, King au premier chef. Ce compagnonnage avec la mort, qu'il met du temps à apprivoiser, attise ses tourments moraux. De nombreuses crises existentielles le frappent dans ces semaines ; il y fait plus d'une fois l'expérience de ses limites.

Le jeune pasteur, qui venait de refuser de prendre la direction de la section locale de la NAACP pour se consacrer à Dexter après de longs mois d'aller-retour avec l'université de Boston jusqu'à l'obtention de sa thèse, se laisse néanmoins convaincre d'accepter de diriger la MIA. Il n'hésite en réalité guère, toute dérobade étant désormais impossible ; il a été propulsé là par l'espoir de gens admirables. Son inquiétude est d'ordre personnel : il n'a pas consulté Coretta et craint qu'elle ne désapprouve une décision si lourde de conséquences pour leur vie de famille. De retour au domicile, il explique la situation à son épouse et mère d'une petite Yoki âgée de quelques semaines. Calme et confiante, Coretta le soutient dans sa décision. Il sera donc le président et porte-parole de la MIA et, bien sûr, la cible principale des ennemis de l'égalité raciale. Très vite, une campagne diffamatoire est lancée contre lui : on l'accuse de détourner l'argent récolté pour l'association à des fins personnelles. Ce n'est que la première d'une longue série d'intimidations, dont le FBI, très tôt impliqué, n'ignore rien. Il s'agit donc d'une fonction à haut risque, dont la conséquence première sera la confrontation directe avec la violence. Tous le savent. King pose donc pour unique condition que le mouvement de masse demeure non-violent. Il ne sait pas très bien quels sont les contours empiriques d'un principe pacifique encore assez abstrait pour lui, mais sa certitude est que la lutte armée ou la réponse physique à la violence que subiront les résistants sont promises à l'échec. C'est ce qu'il entend leur dire, le soir même de sa nomination, lors du rassemblement prévu à l'église de Holt Street, située dans un des quartiers noirs les plus populaires de la ville.

Ce message est loin d'être évident, la rancœur et la colère devant l'oppression ayant depuis trop longtemps érodé la patience chrétienne des

Noirs américains. De Frederick Douglass à W. E. B. Du Bois, les pères de la libération noire ont tous envisagé le recours aux armes comme seul moyen d'obtenir enfin la liberté et l'égalité. En 1916, après avoir suivi de près la révolte irlandaise, Du Bois écrit ainsi dans *The Crisis* qu'aucun peuple n'a jamais obtenu l'émancipation sans lutte armée. Bien sûr, il écrivit ces lignes peu de temps avant de découvrir Gandhi et d'en être profondément influencé. Mais les travailleurs de Montgomery, portés par une ferveur que ni les insultes racistes ni les kilomètres à pied avalés chaque jour n'avaient encore altérée, étaient entrés dans l'ère de la lutte et entendaient obtenir la victoire. Ils n'avaient jamais promis d'être stoïques face aux humiliations, à l'intransigeance et à la violence des Blancs. D'autres Noirs américains, au nord du pays, font d'ailleurs à la même époque le choix de la radicalité : un certain Malcolm X, ministre du culte musulman et représentant de l'organisation Nation of Islam, enflamme ses auditoires en vouant les Blancs aux gémonies et en conspuant une nation irréductiblement raciste[16]. Son opposition à la philosophie positiviste de King, qui marquera la décennie suivante, n'est que la réitération d'un dilemme présent depuis que les premiers esclaves noirs ont cherché à recouvrer leur liberté : la violence des enchaînés n'est-elle pas légitime[17] ?

Le pasteur croit lui dans la capacité de la démocratie américaine de s'amender et, depuis son tout premier discours public à quatorze ans, il demeure persuadé que la Constitution américaine, tout comme la Déclaration d'indépendance, est une affirmation sacrée de l'égalité des Noirs. Ils sont la promesse différée, suspendue, que justice leur sera faite. Sa lecture prophétique est tout autant séculière que religieuse, américaine en somme. C'est donc pour lui dans le cadre de la loi que doit se déployer la justice, par l'exercice d'un droit souverain à la dissidence citoyenne, voulue, pense-t-il, par les Pères fondateurs[18]. De cet optimisme naît sa conviction que la désobéissance civile sera efficace et que, si la patience des insoumis est appelée à être éprouvée, elle prévaudra. Il lui faut convaincre et orienter l'ardeur passionnée des foules qui viendront l'écouter. En une dizaine de minutes à peine, M. L. King rédige un discours, le premier qu'il donne en tant que leader du mouvement, parole inaugurale qui le fait entrer dans l'histoire. En ce 5 décembre 1955, les milliers d'oreilles présentes dans l'église de Holt Street sont avides d'incarnation.

Après avoir ouvert son allocution par un rappel des événements récents et rendu hommage à Rosa Parks, le nouveau président de la MIA inscrit le mouvement de révolte des Noirs de Montgomery dans la geste nationale, comme pour signifier que les rebelles sont *intrinsèquement* des citoyens américains de plein droit et que leur mobilisation est le signe même de cette appartenance à la collectivité :

> […] Nous sommes ici ce soir pour une affaire grave. Nous sommes ici, d'une manière générale, parce que nous sommes d'abord et avant tout des citoyens américains et que nous sommes déterminés à faire respecter notre citoyenneté dans la plénitude de sa signification. Nous sommes ici également à cause de notre amour pour la démocratie, car nous croyons profondément que la démocratie, lorsqu'elle transforme une mince feuille de papier en une action vigoureuse, est la plus merveilleuse forme de gouvernement sur la terre…
> […] Et nous n'avons pas tort. Nous n'avons pas tort de faire ce que nous faisons. Si nous avons tort, le Cour suprême de ce pays a tort. Si nous avons tort, la Constitution des États-Unis a tort. Si nous avons tort, Dieu Tout-Puissant a tort…

De cette inscription du boycott dans la pratique démocratique du pays, affirmant donc la légitimité morale des marcheurs, King tire argument pour les appeler à la non-violence. Par un tour de force rhétorique, il défend une désobéissance patriotique. Ce sont leurs ennemis, ceux qui ont confisqué l'idéal américain et en ont dévoyé l'esprit, qui usent des armes :

> Mes amis, ne permettez pas que quiconque puisse comparer nos actions à celles du Ku Klux Klan ou du Conseil des citoyens blancs. [Avec nous] aucune croix ne brûlera aux arrêts de bus de Montgomery. Il n'y aura aucune personne blanche tirée de chez elle, amenée sur une route isolée puis lynchée […], personne parmi nous ne se lèvera pour pointer du doigt la Constitution de cette nation. Nous ne nous rassemblons que parce que nous voulons que le droit advienne.

Mais c'est aussi parce que les États-Unis ne sont rien de moins que la réalisation du dessein divin qu'il faut être chrétien, aimer son bourreau tout en lui réclamant justice :

> […] Nous, les déshérités de cette terre, nous qui avons été opprimés pendant si longtemps, nous sommes las d'être maintenus dans la longue nuit de la captivité. Et aujourd'hui nous aspirons à connaître l'aube de la liberté et de la justice et de l'égalité. Permettez-moi de vous dire, mes amis, pour conclure […] que nous devons garder […] Dieu au premier rang. Soyons chrétiens dans toutes nos actions. Mais je voudrais vous dire ce soir qu'il ne nous suffit pas de parler d'amour. L'amour est l'un des pivots de la foi chrétienne. Il y a un autre aspect appelé justice. Et la justice est réellement l'amour réfléchi. La justice est l'amour corrigeant ce qui peut travailler contre l'amour.

Son dernier point évoque l'exhortation de Proudhon : « Nous n'avons pas besoin de votre charité, nous voulons la justice ! » La distinction qu'il établit entre amour et justice est un pas de danse rhétorique subtil qui témoigne de la finesse spontanée de son raisonnement, dans sa dimension politique comme philosophique. King croit bien sûr comme saint Paul que l'amour (au sens *d'agap*è, l'amour sans motif, universel et sans réciprocité) est en soi révolutionnaire, mais il parle en philosophe et en théoricien du politique lorsqu'il réclame en plus la justice. En effet, si les États-Unis n'étaient que la réalisation providentielle d'une « cité sur la colline » (comme le concevaient les puritains), l'amour ou la charité suffiraient. Cette dernière, *caritas*, est au cœur de la conception américaine de la communauté, mais elle est individuelle, elle relève de la sphère privée. Le messianisme national est la somme des fois individuelles. King ne nie pas que c'est dans l'amour chrétien que le sujet accomplit sa vérité et réalise la Loi divine. Mais, pour devenir politique, l'amour universel doit aussi devenir justice et la religion ne suffit plus. Généreuse certes, la charité est arbitraire et circonscrite à une situation particulière. La justice, ordre du cosmos tel que conçu par Dieu, relève elle de la sphère séculière et publique. King en appelle à l'État pour redresser les torts dont les Noirs sont victimes. La justice est le respect du droit de chacun quel que soit le jugement porté sur lui. Elle abolit la dissymétrie entre les puissants et les faibles. Égalité des droits de tous et égalité des chances sont justement les principes affirmés par la Déclaration d'indépendance américaine (et confirmés par la Constitution amendée) :

> Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous

> les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés[19].

La justice institutionnalise l'amour et King retient du théologien Niebuhr que l'égalité réelle doit gouverner toute prétention à la justice. Inspiré par Gandhi, il affirme que l'amour des insurgés pour l'humanité entière est potentiellement révolutionnaire, mais que c'est grâce à l'État transcendant (le gouvernement, le Congrès et la Cour suprême) que l'« amour réfléchi », c'est-à-dire la justice, sera obtenu. Les contradictions et bégaiements de la démocratie américaine seront alors dépassés et le pays comprendra qu'il est un projet universel. Il conclut son adresse en prophète politique, présageant que ce qui venait de débuter dans cette petite ville de l'Alabama était de portée historique :

> […] C'est ici même à Montgomery que les livres d'histoire s'écrivent pour l'avenir, car l'on sera obligé de dire : « C'est là que vivait une race de gens, un peuple noir "aux cheveux crépus et à la peau noire", un peuple qui a eu le courage moral de se dresser pour revendiquer ses droits. Et ce faisant, il a injecté une nouvelle signification dans les veines de l'Histoire et de la civilisation »[20].

La foule est électrisée par le discours du jeune homme. Les milliers de personnes présentes dans l'église découvrent que l'un d'entre eux parlera en leur nom, qu'elles ont un guide plus qu'un chef. Elles puisent dans sa foi inaltérable en l'issue victorieuse de leur mouvement la confiance qui leur manquait jusqu'alors. Deux soirs par semaine, King leur donnera des cours du soir, en plus de ses sermons, pour leur apprendre la philosophie de Gandhi et sa pertinence pour leur cause, les ressorts de la non-violence, et leur expliquer la révolution universelle dont ils sont partie prenante. Certains de ses prêches du dimanche sont diffusés sur la radio locale et l'Alabama y entend une voix à nulle autre pareille. Un jeune adolescent du nom de John Lewis, promis à un avenir héroïque, est saisi par ce qu'il entend :

> C'était la première fois que j'entendais parler de cette chose dont j'ai su

> plus tard qu'on l'appelait « évangile social », l'application à nos problèmes quotidiens des enseignements de la Bible. J'étais enflammé par les mots que j'entendais. Il me semblait que cet homme – son nom était Martin Luther King Jr. – s'adressait directement à moi. Ce jeune pasteur mettait des mots sur tout ce que je ressentais et que j'essayais en vain de comprendre depuis des années. Quand je suis allé à l'école le lundi matin, j'ai filé à la bibliothèque pour chercher tout ce que je pourrais trouver sur ce Martin Luther King[21]…

J. Lewis et les milliers d'auditeurs de King sont emportés par le style unique du jeune orateur, incroyablement moderne dans sa réquisition de la foi chrétienne pour changer la vie de la cité, mais à certains égards très traditionnel, presque désuet dans l'élocution. King devient musicien lorsqu'il prêche, il interprète son texte en harmonie avec la chorale, selon une technique ancienne des pasteurs noirs appelée le « *whooping* ». Le prédicateur suit un rythme, une cadence faite de crescendos mélodramatiques et de silences éloquents. Les mots sont étirés avec emphase et leur dernière syllabe parfois maintenue plusieurs secondes comme si elles étaient une note. Il s'agit de faire « chanter les mots[22] ». Même les plus pincés parmi les membres d'Ebenezer sont transportés. Et conviés à agir.

Le pasteur Abernathy, qui seconde désormais King, fait voter la résolution officielle de la MIA. L'association exigera publiquement dès le lendemain que les règles raciales à bord des bus soient modifiées ; les premiers arrivés à bord devront pouvoir choisir leurs sièges les premiers, les Noirs ne descendront plus du bus une fois payé leur ticket pour remonter par l'arrière et les conducteurs seront désormais polis et courtois avec les usagers noirs. Ces derniers ne demandent pas la fin de la ségrégation mais son aménagement. En coulisse, E. D. Nixon, Parks et les juristes de la NAACP espèrent que leurs demandes modérées aboutiront à l'examen de leur cas par la Cour suprême, qui pourrait bien décider d'interdire la ségrégation dans les transports publics comme elle l'avait fait pour l'école. La grande nouveauté du boycott de Montgomery est en effet d'allier la mobilisation populaire sur le terrain et l'action juridique auprès des tribunaux. Il ne reste qu'à pousser les responsables de la ville à la faute afin que leur cas soit saisi par un tribunal.

Dès le 8 décembre, King et quelques membres de la MIA sont reçus par le

maire W. A. Gayle, deux élus de la ville chargés de l'ordre public dits « commissaires municipaux » et deux représentants de la compagnie de bus. Dans un langage châtié et sur un ton calme, le jeune pasteur exprime les griefs des usagers noirs et expose les demandes qui sont les leurs afin de sortir de la situation de crise. Mais ses interlocuteurs demeurent sourds à ses requêtes, arguant qu'un tel *aggiornamento* serait une violation patente de la loi municipale et que par ailleurs, si les Noirs obtenaient ce qu'ils réclamaient, la boîte de Pandore serait ouverte. Les « Nègres », affirme l'un des deux commissaires, se glorifieront de l'avoir emporté sur les Blancs et cela est inacceptable. À moins bien sûr, ajoute le maire, que les « communistes » ne soient les véritables initiateurs de cette opération subversive. L'intransigeance des élus s'exprime dans la langue de Jim Crow et avec l'accent de la guerre froide.

La négociation est impossible et la perspective d'un mouvement social de courte durée s'éloigne. Afin de le briser, le maire impose aux compagnies de taxis tenues par des Noirs, qui jouaient un rôle déterminant en suppléant aux bus, de faire payer un montant minimal par course. Pour contrer cette décision, King et la direction de la MIA mettent alors en place un système ingénieux de covoiturage, chaque propriétaire de véhicule organisant des rotations pour conduire les employés à leur lieu de travail. Les différentes classes sociales se mélangent dans cette mise en commun des véhicules et le sentiment d'unité, ténu jusqu'au boycott, porte l'action collective. Cette cohésion est entretenue par les prêches hebdomadaires de King à Dexter. Galvanisant son auditoire, il réaffirme les principes du christianisme social, ceux de la démocratie, et enjoint aux marcheurs valeureux de ne jamais oublier que leur combat est juste. À mesure que les semaines passent et que la situation s'enkyste, leur détermination et leur optimisme, rudement mis à l'épreuve, tiennent en grande partie grâce à ses prédications militantes.

Mais ce mouvement est un échange mutuel et M. L. King est profondément changé par les événements qui l'ont propulsé en proue. En contact quotidien avec le petit peuple exténué mais vaillant, il acquiert une capacité remarquable de partager leurs tourments et de les transfigurer dans une langue biblique qui les emporte. Toujours enclin à citer les philosophes et l'exégèse la plus sophistiquée, il prend au contact du groupe (Abernathy, E. D. Nixon, J.-A. Robinson, Mary Fair Burks, J. Lewis…) et des masses une épaisseur morale qui impressionne chez un si jeune homme. Pourtant, il doute

et est souvent en proie à des phases violentes de découragement et de culpabilité. Les menaces de mort quotidiennes qu'il reçoit désormais, destinées à sa famille autant qu'à lui-même, et l'enlisement du boycott pèsent sur son équilibre psychologique. Il subit par ailleurs de plein fouet le harcèlement policier, la municipalité l'ayant pris pour cible. En janvier 1956, il est arrêté au volant de sa voiture par deux motards qui prétendent qu'il s'est rendu coupable d'excès de vitesse. Il pense que son heure est venue d'être abattu froidement au bord d'une de ces routes anonymes du Sud. Arrêté, il est en réalité incarcéré à la prison de Montgomery, jeté dans une cellule collective avec des prisonniers de droit commun. Ralph Abernathy obtient sa libération par le paiement de sa caution. Mais il prend conscience de son extrême vulnérabilité, sa vie pouvant à tout moment être interrompue, par les milices du Klan, la police ou le puissant White Citizens Council, auquel s'inscrivent des élus municipaux de premier plan. Un mois après le début du boycott, les trois commissaires de la ville chargés de négocier avec la MIA y adhèrent. Le maire lui-même, W. A. Gayle, appelle publiquement les Blancs de sa ville à le rejoindre au sein de l'organisation raciste et, dans les semaines qui suivent, le nombre de membres double. « Que les hommes blancs défendent leur civilisation ! » clament-ils. Leurs actions criminelles contre les militants noirs sont notoires et King tenta en vain d'en appeler au président Eisenhower.

Prenant conscience de l'indifférence de Washington, de la duplicité de la très grande majorité des Blancs, de l'audace de son mouvement dans un tel contexte d'inertie, King mesure son insondable solitude face à la mort. Un épisode particulier, un de plus, un de trop, manque de le briser. Au bord du précipice, celui du renoncement, il s'épanche dans une prière qui se révèle salvatrice. Il n'en parlera qu'un an plus tard :

> Une nuit, vers la fin de janvier, je m'étais mis au lit très tard, après une journée épuisante. Coretta s'était déjà endormie […], le téléphone a sonné. Une voix furieuse criait : « Écoute sale nègre, on en a ras le bol de toi ! Avant la semaine prochaine tu regretteras d'être venu à Montgomery ! »
> J'ai raccroché mais je n'ai pas pu trouver le sommeil… j'étais déprimé, désorienté… Assis devant ma tasse de café à laquelle je n'avais pas touché, j'ai tenté de réfléchir à un moyen pour sortir de scène sans avoir

> l'air d'un lâche… La tête entre les mains, penché au-dessus de la table de cuisine, je me suis mis à prier à voix haute […] : « Seigneur, je suis ici-bas en train de chercher à bien faire. Je fais ce que je pense être juste. Mais, Seigneur, je dois avouer que je me sens faible en ce moment, je sens que je flanche. Je suis en train de perdre courage. Aujourd'hui, j'ai peur… »
> Il m'a semblé entendre alors une voix intérieure, tranquille et rassurante qui disait : « Martin Luther, dresse-toi pour défendre le bien. Dresse-toi pour défendre la justice. Dresse-toi pour défendre la vérité. Et je serai avec toi. Même jusqu'à la fin du monde. » Je vous le dis, j'ai vu l'éclair briller. J'ai entendu le tonnerre rugir… À ce moment-là j'ai senti la présence du Divin comme jamais auparavant. Presque aussitôt mes craintes ont commencé à se dissiper. Mes incertitudes ont disparu. J'étais prêt à tout affronter[23].

Ce moment mystique, le seul sans doute de son existence, est une nouvelle illustration de la quête philosophique qui ne cesse de le tarauder depuis l'enfance : qu'est-ce qu'une vie bonne et juste ? Aurai-je la force et le droit de combattre, mon engagement est-il conforme à l'éthique ? Qu'il ait entendu Dieu lui parler peut être considéré comme une légende, une « précieuse fiction[24] » destinée à illustrer la force du sentiment religieux qui l'habite. D'ailleurs, lui-même décrit son état de semi-conscience cette nuit-là comme un entre-deux entre l'éveil et le sommeil et peut-être s'agit-il alors d'un rêve. Le registre onirique, qui embrume la frontière entre l'espoir et la réalité, sera il est vrai l'une de ses partitions de prédilection tout au long de sa vie. Quelle que soit la « réalité » de la scène décrite, sa mise en récit ultérieure dans ses prêches et ses textes autobiographiques en dit long sur sa construction spirituelle. Travaillé par un sentiment d'illégitimité et de finitude, toujours dans l'ombre de King Sr., il devient véritablement lui-même à Montgomery, confronté à cette crise existentielle. Son échange nocturne avec sa conscience, alors qu'on venait de lui promettre la mort, est une révélation de sa singularité. Jusqu'alors emporté par l'histoire, il fait ce soir-là un choix : il choisit la lutte, il choisit de ne pas renoncer. Il avait été choisi par les indignés de Montgomery ; désormais il « choisit d'être choisi[25] ». Face à la menace de mort, il fait ce soir-là l'exercice de sa liberté absolue.

L'intervention divine valide l'expression de sa liberté de conscience, elle

lui donne le sentiment de son individualité. King, lecteur de saint Augustin, est nourri de son christianisme de l'intériorité, dans lequel Dieu nous parle, par métaphore le plus souvent, et nous chuchote que la loi morale est en nous. Le personnalisme qui l'a tant convaincu à l'université prend tout son sens ici : Dieu est une présence intime, elle donne au croyant un sens charnel, organique, de la justice. La transgression de lois injustes en est une modalité essentielle. Cette relation privilégiée de la personne chrétienne avec la transcendance est offerte à tous et relie les hommes dans une communauté universelle.

Ce moment épiphanique relève de la conversion, King entend Dieu l'appeler à lutter pour la justice en Son nom. Cet appel que reçoit le pasteur, qui apparaît aussi comme une révélation, est une allégorie de sa « vocation » tardive (du grec *klêsis*, « appel »). King n'a jamais eu à « rencontrer » Dieu puisqu'il est né et a grandi dans l'Église, il n'a jamais été converti. Son ardeur à comprendre les ressorts du mal et les visages de Dieu pendant ses longues études n'avait que partiellement comblé une carence existentielle. Or la conversion est un acte éminemment politique, elle ne concerne pas uniquement l'individu qui en fait l'expérience mais l'humanité qui en sera touchée. Cette lecture politique de la naissance chrétienne s'éclaire à la lumière de Paul de Tarse qui, en devenant saint Paul, se fit messager d'une émancipation collective. Victor Hugo illustra la signification politique et universelle d'une telle révélation :

> Le chemin de Damas est nécessaire à la marche du progrès. Tomber dans la vérité et se relever homme juste, une chute transfiguration, cela est sublime. C'est l'histoire de saint Paul. À partir de saint Paul, ce sera l'histoire de l'humanité. Le coup de lumière est plus que le coup de foudre. Le progrès se fera par une série d'éblouissements.
> […] désormais […] tous ceux auxquels se révélera la justice, tous les aveuglements désireux du jour, toutes les cataractes désirant guérir, tous les chercheurs de conviction, tous les grands aventuriers de la vertu, tous les serviteurs du bien en quête du vrai iront de ce côté[26].

Philologue émérite, King n'ignore rien des récits fondateurs de la révolution chrétienne et de façon subliminale, face au dilemme de la désobéissance, se place dans le récit paulinien. Avec Paul, l'égalité de tous

les croyants est proclamée, le christianisme devient un projet à vocation universelle, qui proclame l'égalité ontologique de tous les enfants de Dieu : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ » (Ga 3-28). Paul est donc un théologien *et* un politique[27]. Il désobéit et sa conversion est l'intertexte de la scène racontée par King, qui se décide lui aussi à violer la loi pharisienne de son temps. Le docteur en théologie connaît sur le bout des ongles la portée politique de la dissidence de Paul et ne peut ignorer le mélange du séculier et du spirituel qui l'érige en soldat de la liberté.

Cet « éblouissement » à la table de cuisine évoque donc ce motif classique mais riche de la conversion chrétienne dans l'histoire biblique. D'ailleurs, saint Paul le nomme *agapè*, mot favori de King, comme pour suggérer que le Très-haut et le Très-bas se confondent alors[28]. Pour King également, pour devenir un sujet libre, il faut faire sa révolution.

Bien sûr, le récit *a posteriori* de cette révélation, qu'il relate par écrit et par oral, semble faire de lui un prophète, appelé à diriger la lutte. Cela pourrait apparaître comme la mise en scène opportuniste de sa destinée messianique. Mais pour un garçon à peine sorti de l'adolescence empreint de spiritualité baptiste, le recours à la prière et la soumission à la voix divine sont au contraire un exercice traditionnel d'humilité. D'ailleurs, si l'on retient le sous-texte paulinien dans le récit qu'il donne de cet appel, King est bien plus un apôtre, un simple envoyé du Christ qui parle au présent, qu'un prophète qui porte en lui la voix de Dieu et qui annonce le futur[29]. King se perçoit comme un missionnaire, un messager au milieu des siens, non comme l'élu.

Confronté à la mort et à la lourde responsabilité de mener une communauté vers la libération, il ne peut plus trouver de réponse dans son érudition ou son expérience passée. Cette fois, ni Thoreau ni Hegel n'apportent de panacée. Être docteur de l'université ne lui sert à rien. Ce qu'il dit aux travailleurs sans qualification qui l'écoutent en leur racontant ce moment de faiblesse et puis de force recouvrée, c'est qu'il est, comme eux, en proie à l'abattement mais finalement confiant dans leur capacité de surmonter les obstacles. Notre combat est juste et Dieu est un soldat parmi nous. Loin de ceux qui prétendent que la liberté des hommes est donnée par la décision du Tout-Puissant de s'absenter de sa création, de n'être que transcendance, le pasteur le leur affirme : Dieu marche à leurs côtés. La métaphore va droit au cœur

d’un peuple fervent.

Quelques jours après cette renaissance, le 30 janvier 1956, il donne un sermon empreint d’une indéniable modestie mais aussi d’une grande ténacité à l’église de son ami Abernathy. Évoquant son rôle, il rappelle que le mouvement aurait eu lieu sans lui, qu’il s’est « trouvé là » mais que le temps du changement était déjà advenu à Montgomery. Racontant son arrestation fallacieuse pour excès de vitesse et son incarcération, ainsi que les lettres d’injures et les menaces de mort constantes (il est alors harcelé d’appels anonymes quotidiens à son domicile), il affirme que tout cela n’est pas cher payé pour la cause qu’ils défendent. Souvent, on l’entendra ajouter que si quelqu’un devait payer de sa vie une si noble cause, alors autant qu’il fût celui-ci. Il ignore à cette minute son incroyable prescience.

Avant même que la réunion ne s’achève, on lui apprend en effet qu’une bombe vient d’exploser à son domicile, où sa femme et son nouveau-né se trouvaient. Se précipitant sur les lieux, King les retrouve sains et saufs, mais une bonne partie de la maison a été soufflée. L’attentat criminel ne fait aucun doute et une foule noire consternée et furieuse s’est rassemblée devant le porche en cendres. Se tournant vers eux, le jeune homme abasourdi improvise ce qui ressemble à un *addendum* à son adresse du début de soirée : « Si je suis arrêté, le mouvement lui ne le sera pas ; si je suis arrêté, notre travail ne s’arrêtera pas. Car ce que nous faisons est juste. Dieu est avec nous… Rappelez-vous que si quoi que ce soit m’arrivait, d’autres prendront ma place. » Surtout, face à leur indignation et à la tentation exprimée par certains badauds de rétorquer à tant de violence, il appelle au sang-froid. La panique, leur dit-il, est mauvaise conseillère ; celui qui vit par le glaive périra par le glaive. Cet adage n’est pas un lieu commun d’homme d’Église, le mouvement peut bel et bien déraper et King leur enjoint de demeurer non-violents coûte que coûte. Devant les fumerolles encore vivaces qui s’échappent de sa maison, il parvient à désamorcer sa propre colère et celle de la foule et à réaffirmer l’impossible mais indispensable amour d’autrui. L’ironie est que lui-même envisage sérieusement de pouvoir défendre sa famille et qu’après avoir fait une demande officielle pour un permis d’arme à feu (refusée par le shérif), il accepte que des agents de sécurité munis de pistolets surveillent sa maison. Sa vision de la non-violence est alors loin d’être dénuée de pragmatisme. Se défendre ne lui semble pas immoral. Ce n’est qu’en rencontrant l’homme qui deviendra l’un de ses conseillers les plus

précieux qu'il fera de la non-violence non seulement une stratégie politique mais une philosophie de vie.

Dans le courant de février 1956, alors que la notoriété de la résistance de Montgomery suscite des réactions de soutien dans tout le pays, le pacifiste et militant Bayard Rustin, proche collaborateur du grand syndicaliste A. Philip Randolph, se rend à Montgomery. Quaker et ancien membre des Jeunesses communistes, ce militant noir d'une intelligence hors du commun a exercé ses talents au sein des institutions les plus engagées du temps : le Congress for Racial Equality (CORE), qui, depuis le début des années 1940, organise des *sit-ins* et trajets en bus racialement mixtes pour protester contre Jim Crow ; la War Resisters League, qui fait œuvre d'objecteur de conscience, et la prestigieuse Fellowship of Reconciliation (FOR), organisation pacifiste radicale fondée par A. J. Muste. Ce dernier (venu quelques années plus tôt donner une conférence au séminaire de Crozer, où il avait été contesté par un jeune étudiant effronté du nom de King, qui avait récusé l'efficacité du pacifisme intransigeant) et Randolph enjoignent à Rustin d'aller sur place pour soutenir le mouvement. Ces anciens de la lutte pour la justice portent un œil plus que bienveillant sur cette nouvelle génération qui, derrière ce King nouveau venu, semble reprendre le flambeau. Depuis le nord du pays, où ils continuent de lutter, ils orchestrent la levée de fonds qui permettra au boycott de s'inscrire dans la durée. Rustin est lui chargé d'aider les leaders de Montgomery à concevoir leur stratégie. Diplômé de l'enseignement supérieur et personnalité brillante dévouée à la justice sociale, Rustin est également un disciple érudit de Gandhi, dont il étudia la philosophie lors d'un voyage en Inde en 1948. Plus âgé que King, il apparaît à un moment critique dans la vie de ce dernier et fait rapidement figure de mentor. Le pasteur de Montgomery a désormais une expérience pratique de la résistance, mais Rustin lui apporte une spiritualité laïque et une philosophie empirique de la libération. Ses préceptes solidement ancrés ramènent à la surface des convictions acquises de longue date par King au contact de tous ses précédents mentors qui, depuis Benjamin Mays, lui ont enseigné l'art d'être épris de justice. Rustin est paradoxalement le plus athée de tous ses inspirateurs. C'est à lui que King doit véritablement de comprendre les exigences et la portée rédemptrice de la pensée gandhienne. Rustin est par exemple effaré de voir des hommes en armes dans la maison du pasteur. À force de conversations, Rustin, aidé dans sa tâche par un autre pacifiste du nom de Glenn Smiley venu prêter main-

forte, convertit King à l'absolue renonciation aux armes. Organisateur chevronné, il le conseille également sur l'art de mener la dissidence, qu'il paya lui-même cher à l'occasion. Emprisonné deux ans pour son opposition à la guerre au début des années 1940, il fut aussi condamné pour une homosexualité qu'il ne cacha jamais mais qui lui valut d'être bien souvent relégué à l'arrière-plan du mouvement des droits civiques. Bien que sa présence soit de courte durée à Montgomery, Rustin, socialiste et pacifiste, devient l'une des voix les plus importantes du premier cercle de King[30].

Ce dernier, revigoré dans ses convictions désobéissantes par la foi et la non-violence, poursuit sa mission à la tête de la MIA mais, à mesure que les semaines et les mois se succèdent, il apparaît clairement que la ville n'a qu'une fin de non-recevoir à offrir. Le maire prétend même, corrompant certains membres de la MIA, qu'un accord a été trouvé, espérant mettre fin à la grève des usagers de bus. N'y parvenant pas, il durcit la répression et fait arrêter près de quatre-vingts membres de l'organisation sous le prétexte que leur action, relevant de la « conspiration », violait la liberté d'entreprendre. King, déjà condamné par un tribunal de l'État à 500 dollars d'amende ou bien à 386 jours de prison, fait partie de la liste noire. Il se réfugie un temps à Atlanta pour échapper à l'arrestation. Mais malgré les supplications de son père et de Benjamin Mays, son maître à Morehouse, il retourne dans l'ancienne capitale de la Confédération et se livre aux autorités. On prend ses empreintes, il est photographié de face et de profil portant autour du cou son numéro de prévenu et relâché sous caution. Le soir même, il prêche devant la foule fatiguée de Montgomery, leur transmettant une fois encore sa confiance dans l'issue heureuse du mouvement. Il répète que la démocratie prévaudra s'ils persistent à demander pacifiquement la justice. Mais à ceux qui sont tentés de transiger afin de recouvrer la paix de l'esprit, il rétorque plus tard qu'une « paix odieuse » faite de renoncement et de capitulation devant les forces qui maintiennent les Noirs sous le joug ne l'intéresse pas. Si la paix signifie l'humiliation, alors il ne veut pas de cette paix. « Je suis en guerre, proclame King, en guerre contre l'injustice et le mal[31]. »

Une autre guerre se mène devant les tribunaux. Les actions juridiques entamées par la NAACP tardent à porter leurs fruits. Fred Gray, l'avocat de Rosa Parks et de la MIA, avait très tôt déposé une procédure de plainte devant les tribunaux fédéraux pour contester le règlement de la compagnie de

bus. Le cas portera le nom du maire, William A. Gayle, directement impliqué, et d'une des femmes noires ayant accepté de porter plainte, Aurelia Browder (le dossier judiciaire de Parks étant désormais trop lourd pour que son nom soit choisi). Le cas *Browder vs Gayle* suit donc les rouages infinis du système des tribunaux d'appel. Dans le même temps, les officiels de la ville parviennent à exercer des pressions suffisamment menaçantes sur les plaignants pour que certains se retirent de l'affaire, rallongeant encore la procédure. Les intimidations n'épargnent pas les juges. La ville porte également plainte contre la MIA et la pratique du covoiturage, usant de toutes les stratégies pour paralyser le mouvement et ralentir les procédures juridiques. En avril, la Cour suprême a bien déclaré inconstitutionnelle la ségrégation dans les transports, et la compagnie nationale des bus se plie à cette décision en demandant à ses filières régionales d'en tirer les conséquences. Mais celle de Montgomery refuse bec et ongles de changer son règlement. Le chef de la police promet même de placer sous les verrous le premier chauffeur qui s'aventurerait à laisser les usagers s'asseoir où bon leur semble. Les dizaines de milliers de Noirs de Montgomery continuent donc de boycotter les bus de la ville. Certains propriétaires de véhicule transportent leurs compatriotes pendant plus de quatre heures par jour en plus de leurs emplois.

Plusieurs fois par semaine, King organise des réunions publiques où il enseigne les principes fondamentaux qui doivent guider la lutte : le refus de la violence, l'amour de l'ennemi qui, en tant qu'individu, n'est qu'une victime du système qui lui seul est véritablement haïssable. Il est du devoir de chacun de ne pas coopérer avec le mal et ses incarnations (en l'occurrence la City Line Company), mais on ne peut rendre le coup porté par un chauffeur ou un policier rageur. Le mal réside dans les institutions, non dans les hommes qui les défendent. Il partage avec les gens venus l'écouter la notion chrétienne de la souffrance rédemptrice que l'on s'impose à soi-même en refusant de combattre, la force que cela suppose et même l'entraînement spirituel requis. De la philosophie gandhienne, il enseigne que c'est l'autre, celui qui nous combat, qui sera réformé de l'intérieur devant le spectacle de l'abnégation morale du non-violent. Il le leur répète souvent : « Le Christ a montré la voie, Gandhi a montré que cela pouvait marcher. » Il est possible d'obtenir la liberté sans verser d'autre sang que le sien, mais cela ne signifie en rien choisir la passivité. King développe pour la première fois en 1956 une

des idées fortes que l'on retrouvera dans bien des discours et sermons ultérieurs. Cette société est injuste, il ne faut à aucun prix s'y conformer, s'y habituer, s'y trouver à l'aise. Bien au contraire, il faut y être dans un état permanent de « malconfort[32] » (*malajusted*).

En novembre, alors que le boycott semble s'enliser et que les paroissiens sont exsangues, King revêt une fois encore les habits de saint Paul. Se faisant le messager d'un Dieu qui les soutient dans leur révolte, il donne en son église un sermon dominical inspiré qu'il intitule « Lettre de saint Paul aux chrétiens d'Amérique ». Il y interprète en chaire ce que dirait l'apôtre s'il observait le pays de la modernité et, après les Corinthiens et les Galates, entreprenait de l'édifier sur le chemin qui le séparait encore de la justice. Apostrophant « l'Amérique », il fait mine de s'adresser à tous, mais ce sont les Blancs et les puissants qu'il interpelle. Évoquant donc les raisons pour lesquels les Noirs américains ne pouvaient que vivre dans le « malconfort », il livre également une critique farouche d'un système économique dont l'issue est l'exploitation des plus faibles. S'ils sont mis en veilleuse par le primat donné aux droits politiques et à la reconnaissance formelle dans l'affaire Rosa Parks, l'évangile social et la dénonciation des injustices économiques animent toujours l'esprit contestataire du pasteur :

> […] Amérique, vous regardant de loin, je me demande si votre progrès spirituel et moral a été à la mesure de vos progrès scientifiques. Il me semble que votre progrès moral est à la traîne de vos progrès scientifiques. Votre poète Thoreau avait coutume de parler de l'« amélioration des moyens à des fin stériles ». Cela est si souvent vrai. Vous avez permis que les moyens matériels par lesquels vous vivez l'emportent sur les fins spirituelles pour lesquelles vous vivez. Vous avez permis à votre mentalité de dépasser votre morale. Vous avez permis à votre civilisation de distancer votre culture. Vous avez, grâce à votre génie scientifique, fait du vaste monde l'un de vos quartiers mais vous avez échoué à en faire une terre de fraternité. […]
>
> Chrétiens américains, je dois vous dire ce que j'ai dit aux chrétiens de Rome il y a quelques années : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre esprit. » […] J'observe que vous avez en Amérique un système économique connu sous le nom de capitalisme. Vous avez pu faire des merveilles

grâce à ce système économique. Vous êtes devenus le pays le plus riche du monde, et vous avez construit le plus grand système de production que l'histoire ait jamais connu. Tout cela est merveilleux. Mais, Américains, vous courez le danger de faire un usage néfaste de votre capitalisme. Je soutiens toujours que l'argent peut être la racine de tous les maux. Il peut entraîner l'homme à vivre dans un matérialisme grossier. Je crains que beaucoup parmi vous ne soient davantage préoccupés par le fait de gagner leur vie que de se faire une vie. Vous êtes enclins à jauger votre réussite professionnelle à l'importance de votre salaire et à la taille des jantes de votre voiture, non à la qualité de votre contribution à l'humanité.

Les abus du capitalisme peuvent aussi conduire à l'exploitation tragique. Cela s'est si souvent produit dans votre pays. On me dit que 0,1 % de la population contrôle plus de 40 % de la richesse. Ô Amérique, combien de fois avez-vous pris les faibles ressources des masses pour donner le luxe aux classes dirigeantes ? Si vous voulez être une nation véritablement chrétienne, vous devez résoudre ce problème. [Mais] vous ne pourrez régler ce problème en vous tournant vers le communisme, car il est fondé sur un relativisme éthique et un matérialisme métaphysique qu'aucun chrétien ne peut accepter. Vous pouvez travailler dans le cadre de la démocratie pour parvenir à une meilleure répartition des richesses. Vous pouvez utiliser vos puissantes ressources économiques pour effacer la pauvreté de la surface de la terre. Dieu n'a jamais voulu qu'une poignée de personnes s'ébroue dans une richesse démesurée et superflue, tandis que d'autres survivraient dans une pauvreté abjecte et mortifère. Dieu veut que tous ses enfants disposent de quoi subvenir, et il a laissé suffisamment de surplus dans l'univers pour cela. Donc, je vous appelle à combler le fossé entre la pauvreté abjecte et la richesse superflue.

[…] Américains, je dois [également] vous exhorter à vous débarrasser de la ségrégation, sous tous ses aspects. L'universalisme proclamé au cœur même de l'Évangile rend à la fois la théorie et la pratique de la ségrégation moralement injustifiables. La ségrégation est un déni flagrant de l'unité que nous avons tous en Christ. Elle remplace la relation « je-tu » par une relation « je-ça ». Le ségrégationniste relègue celui qu'il assujettit à l'état de chose plutôt que de l'élever au rang de

> personne. La philosophie sous-jacente du christianisme est diamétralement opposée aux principes de la ségrégation, et toutes les dialectiques des logiciens ne pourront les faire s'accorder.
> […] Ne vous souciez pas de la persécution, Amérique ; vous devrez l'endurer si vous vous levez pour un grand principe. Je peux dire cela avec une certaine autorité, parce que ma vie ne fut qu'une suite de persécutions. Après ma conversion j'ai été rejeté par les disciples à Jérusalem. Plus tard, j'ai été jugé pour hérésie à Jérusalem. J'ai été emprisonné à Philippes, battu à Thessalonique, agressé à Éphèse, et déprimé à Athènes. Et, pourtant, je continue quand même. Je suis sorti de chacune de ces expériences plus persuadé que jamais que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni les choses présentes ni les choses à venir […] ne nous sépareront de l'amour de Dieu, qui est dans le Christ Jésus notre Seigneur. Je crois toujours que se tenir debout pour la vérité de Dieu est la plus belle chose au monde. Il s'agit du but de la vie. La finalité de l'existence n'est pas d'être heureux. Le but de la vie n'est pas d'accéder au plaisir et d'éviter la douleur. La finalité de vie est de faire la volonté de Dieu, quoi qu'il arrive[33].

Les marques du cheminement qu'il a suivi à travers ses études sont reconnaissables dans cet extrait où l'on retrouve la critique marxiste du capitalisme, la critique chrétienne du marxisme, mais également les fondements spirituels et philosophiques de la personne humaine. Plutôt que de citer par exemple les analyses d'Emmanuel Kant sur le respect dû à la personne humaine et de rappeler son mot d'ordre : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une *fin*, et que tu ne t'en serves jamais simplement comme d'un *moyen*[34] », il simplifie son propos pour se rendre compréhensible de tous en imaginant un narrateur prophétique.

Le dernier paragraphe s'adresse bien sûr aux fidèles de Dexter, épuisés après des mois de sédition de subir les humiliations, les menaces et les crimes des racistes de Montgomery. Mais King parle en sous-main de lui-même lorsqu'il évoque l'emprisonnement et les molestations d'un avocat de la juste cause. Il fait le lien avec la scène de la cuisine lors de laquelle Dieu lui redonna courage en lui affirmant que le combat de Montgomery était le Sien. Mais surtout, par la voix de saint Paul, il transmet le message de la dignité

inaliénable de l'homme, quelle que soit sa particularité. Tout en enrôlant le Tout-Puissant dans l'armée non-violente dont il a la charge, motif récurrent de la culture religieuse noire américaine, King passe du registre religieux au registre séculier. Définissant la démocratie comme le régime de la fraternité, il prétend que la citoyenneté américaine consiste à entretenir une relation d'amour chrétien avec tous les autres hommes et à agir conformément à cette charité, à cet amour. King appelle de ses vœux cette démocratie radicale qu'il nomme la « communauté bien-aimée » (*Beloved Community*), idéal exigeant pardon, réconciliation et rédemption. Les Blancs eux aussi doivent se libérer de leurs chaînes. Cette métaphore de la « communauté bien-aimée », cruciale dans la pensée politique de King, est une relecture et une redéfinition des fondements de la nation américaine, qu'il voit comme un projet inabouti. King refuse de lui donner son consentement. Authentiquement modelée par le message du Christ, cette dernière devra, pour être enfin elle-même, devenir fraternelle, égalitariste, plurielle et pacifique. Elle devra donner corps au principe de liberté, non pas entendue à la façon de Kant comme autonomie, loi que je me donne, mais comme réalisation de l'idéal christique de justice[35].

Et puisqu'il ne s'agit de rien de moins que d'une promesse démocratique encore à réaliser, King et les responsables de la MIA étendent la lutte à la question du droit de vote. Avant de parvenir au pinacle de la fraternité interraciale, il faut impérativement obtenir la justice et l'égalité des droits. L'*agapè*, répète King, n'est pas un amour passif, s'accommodant du *statu quo* ; au contraire il est l'amour en marche, l'« amour en action[36] ». Plus que jamais, les infatigables E. D. Nixon et Jo-Ann Robinson parcourent les rues et les routes afin que les familles noires s'inscrivent sur les listes électorales, malgré les menaces les en décourageant depuis toujours. Avant même que la question des bus ne soit tranchée, de nouveaux horizons de lutte se dessinent et les Noirs devront pour King en être l'avant-garde.

Le 5 juin 1956, une cour fédérale proclame, dans une décision dite *Browder vs Gayle*, que la ségrégation dans les bus de Montgomery est inconstitutionnelle, décision confirmée en novembre par la Cour suprême des États-Unis. Il est désormais illégal d'attribuer certains sièges à certains et pas à d'autres dans les bus. Toute la résistance du maire de Montgomery et des chevaliers de la suprématie blanche ne peut désormais plus s'opposer à la

décision. Treize mois de lutte, 381 jours exactement, ont attiré l'attention de tout le pays sur Montgomery. Les pressions politiques venues de Washington pour sortir de cet embarrassant spectacle en pleine guerre froide sont considérables. Le maire impose à la compagnie de bus qu'elle capitule. King attend encore un mois afin de s'assurer que la loi est désormais respectée et, le 20 décembre 1956, plus d'un an après le lancement de l'opération inouïe de désobéissance civile à Montgomery, il proclame la fin du boycott. Le lendemain, les principaux leaders du mouvement, Rosa Parks, Ralph Abernathy, E. D. Nixon… et King montent à bord du premier bus libéré du carcan de l'apartheid. « Plutôt marcher dans la dignité que d'être convoyé dans l'humiliation », répétait King. Les milliers de militants spontanés qui ont rendu le mouvement victorieux reprennent également le bus, sous le regard aigri et l'air pincé des quelques Blancs qui assistent, consternés et revanchards, à ces scènes solennelles. La victoire est historique et marque un précédent dont chacun sent qu'il est porteur d'un vent terrible de liberté et de fierté recouvrée. « Je n'ai pas honte d'avoir eu des grands-parents esclaves, disait un personnage du romancier Ralph Ellison, j'ai juste honte d'en avoir déjà eu honte[37]. »

Aux yeux de tous, le pasteur de Dexter incarne tout un mouvement de révolte et son destin politique semble inévitable. Il en est le symbole et l'avenir. Lui-même ne fait pas mystère d'insatisfactions encore trop grandes pour que les Noirs du Sud s'arrêtent de protester. C'est une longue marche qui a été entamée à Montgomery. King a désormais la conviction que c'est une lame de fond qui y est née et il s'assure que cela soit su. Dès 1956, il charge Lawrence Reddick, professeur à l'université d'Alabama, soutien inconditionnel du mouvement et intellectuel brillant qui rédigera la première biographie de King[38], de conserver toutes les traces et tous les documents liés au boycott et de consigner chaque jour sur le papier les événements précis. Il est nommé président du comité historique de la MIA et ses talents d'historien du temps présent, de diariste et d'archiviste feront merveille : grâce à eux, King entame la rédaction de son premier livre, *Stride toward Freedom* (*Combats pour la liberté*), récit du combat de Montgomery afin d'en expliquer la signification au pays entier. Cet ouvrage est aussi une autobiographie, destinée à mettre en lumière la cohérence de son engagement personnel et la puissance du mouvement populaire. Avec ce livre, qui paraîtra

en 1958, King écrit donc l'histoire tout en la faisant. Tout au long de sa vie d'activiste, il fera ainsi œuvre d'intellectuel et de mémorialiste. Dès la fin du boycott, il n'est plus un simple théoricien chrétien, il est désormais un penseur de l'émancipation.

La lutte pour les droits est également une incroyable université populaire pour des Noirs privés depuis toujours d'une éducation digne de ce nom. Depuis décembre 1956, la MIA a mis sur pied un Institute on Nonviolence and Social Change. Sous la forme de congrès annuels, il invite tous les militants des droits civiques du Sud et au-delà à participer à des séminaires et conférences publiques afin de réfléchir ensemble à la stratégie la plus efficace pour faire de Montgomery le point de départ d'une révolution noire d'ampleur inédite. La première allocution est donnée par King, et elle témoigne de sa vision de l'histoire :

> […] Certains pourraient prétendre que nous régressons plus que nous n'avançons. Mais bien plus que le signe d'une régression et d'une tragique vacuité, les tensions que nous subissons actuellement sont les éléments nécessaires à la survenue de quelque chose de neuf. Il y a bien longtemps, le philosophe grec Héraclite a soutenu que la justice n'émergeait que de la confrontation entre deux opposés. Dans la philosophie moderne, on doit à Hegel d'avoir prêché une doctrine de l'épanouissement par la lutte. Il est philosophiquement et biologiquement établi qu'il ne peut y avoir de nouveauté et de développement sans douleurs et sans peines […]. Ce que nous endurons aujourd'hui est le signe qu'un monde est en train de naître et qu'un autre, celui de l'ordre ancien, s'éteint.

À sa vision stratégique de long terme, il ajoute ce que seront les prochaines étapes et, toujours, réaffirme l'impératif non-violent du mouvement. Face aux tensions croissantes au sein de la MIA, qui mèneront à la démission de E. D. Nixon, furieux d'être relégué à l'arrière-plan par une direction de plus en plus bourgeoise, King cherche la réconciliation et le dépassement des clivages. S'il applique cette mission pacificatrice et rassembleuse dans la sphère privée, il l'érige également en modalité d'action. Dans le même discours, il précise ainsi :

> […] Certains soutiennent que, pour obtenir l'égalité raciale, il faut se

> concentrer sur l'éducation car la morale ne saurait être imposée par la loi. Je choisis moi l'approche dialectique : ce n'est pas l'éducation *ou* la législation, mais l'une *et* l'autre. Il est certain qu'on ne peut changer les sentiments d'un homme par la loi. Mais ce n'est pas le but de la loi […]. Par exemple, si la loi ne peut pas obliger un homme à m'aimer – c'est à la religion et à l'éducation d'agir sur ce point –, elle peut au moins canaliser son désir de me lyncher[39] !

Indéniablement, plus qu'un symbole, King est devenu l'architecte du soulèvement. Lors d'une conversation avec l'un de ses conseillers, l'avocat juif et ancien communiste Stanley Levison, il avait pourtant confié :

> Si quiconque m'avait demandé il y a plus d'un an de diriger ce mouvement, je vous le dis très honnêtement, je serais parti en courant… mais les gens qui luttent attendent de vous que vous leur donniez une direction et, à mesure que vous les voyez s'épanouir dans l'action, vous n'avez plus d'autre choix, il n'y a pas d'alternative entre rester ou partir. Vous devez rester[40].

La bataille de Montgomery a réveillé un sentiment puissant mais étouffé, celui du désir de révolte chez les indignés américains, les opprimés et les dissidents que l'histoire tend à effacer. Le militant des droits civiques James Farmer, revenu d'Inde lui aussi pour penser la libération noire non-violente, inscrit l'arrivée de King et de son armée pacifique sur le devant de la scène américaine dans une tradition assoupie :

> La révolte de King à Montgomery n'a pas seulement répudié le violent machisme de l'Amérique ; elle a aussi provoqué le réveil d'une autre Amérique, l'Amérique d'Emerson et Thoreau, des quakers, des abolitionnistes, l'Amérique des principes et de la compassion. Une partie de l'Amérique est revenue à la vie et cette renaissance a duré pendant toute la décennie des années 1960[41].

King, après une période de doute, reste donc à la barre et, une fois la victoire advenue, la MIA se remet au travail. D'ailleurs, le temps de la célébration se limite à quelques heures. Dès la première semaine de circulation des bus mixtes, cinq femmes noires sont agressées et l'on tire des

coups de feu sur le presbytère de King. La tension est palpable sur les trottoirs de la petite ville et les autorités décident même de supprimer le service du soir. L'escalade de la violence est rapide et des bombes explosent à plusieurs endroits dans les quartiers noirs, visant en particulier les églises. Plus tard dans les mois qui suivent, ce sont une station-service, des domiciles de particuliers et une station de taxis qui sont plastiqués. King est bien sûr dans la ligne de mire de ces terroristes blancs qui, jamais punis, font régner la terreur à Montgomery afin d'enrayer le mouvement de l'histoire : on retrouve douze bâtons de dynamite cachés devant la porte d'entrée de la famille King, miraculeusement désamorcés avant d'être activés. Une autre fois, c'est la croix en feu du Ku Klux Klan, promesse irrévocable de meurtre, qui est plantée dans les parterres fleuris de la famille. En janvier 1957, après une nouvelle série de tentatives d'attentats, King donne un sermon qui comporte des mots prophétiques tant ils sont proches de ceux qu'il prononcera lors de son ultime sermon en 1968 :

> Je n'ai peur de personne ce matin. Dites à Montgomery qu'ils peuvent continuer à me tirer dessus, je me dresserai face à eux ; dites à Montgomery qu'ils peuvent poser d'autres bombes, je me dresserai face à eux. Si je devais mourir demain matin, je mourrais heureux, parce que j'ai atteint le sommet de la montagne et j'ai aperçu la terre promise. Elle sera ici, à Montgomery[42].

L'atmosphère irrespirable de la ville et la persistance, plus que jamais affirmée, de l'esprit d'apartheid qui y règne sont saisies par l'écrivain James Baldwin, venu dans l'Alabama pour rendre compte de l'incroyable révolte des Noirs de Montgomery. Ayant lui-même une longue expérience du racisme tant à New York qu'en Europe où il a voyagé, il se pensait armé pour affronter le Vieux Sud. Puisque Noirs et Blancs prenaient désormais le bus sur un pied d'égalité, il pensait la ville en voie d'apaisement. Avant de rencontrer King et de l'interviewer, il entre donc nonchalamment dans un restaurant de Montgomery. Ce qui se produit alors est un traumatisme qui l'accompagnera longtemps :

> Je n'oublierai jamais. Je ne sais même pas si je suis capable de décrire ce qui se passa. D'un seul coup, tout se figea pour devenir une parodie d'horreur à la manière des Marx Brothers. Chaque visage blanc prit

> l'immobilité de la pierre. L'arrivée du messager de la mort n'aurait pas eu effet plus foudroyant que l'apparition sur le seuil de ce restaurant d'un petit homme noir, sans armes et complètement stupéfait. J'avais compris mon erreur dès que j'avais ouvert la porte : mais la véritable terreur qui se peignait sur chacun de ces visages blancs – personne ne bougea – me paralysa. Nous nous regardâmes fixement, sans prononcer un mot […]. [La serveuse] se précipita vers moi comme pour me battre et aboya – car sa voix n'avait pas de son humain : « Qu'est-ce que tu veux, jeune garçon, qu'est-ce que tu viens faire ici ? », puis, avec le geste de recul qu'on a devant un lépreux : « Par là, c'est par là. » Je ne savais absolument pas de quoi elle parlait ; je reculai vers la porte[43].

Le climat de violence qui règne alors dans le Sud, où il ne se passe pas une semaine sans qu'un incident racial se produise, attise l'intérêt des médias nationaux. En 1957, le pays assiste au spectacle effarant d'un gouverneur de l'Arkansas du nom d'Orval Faubus empêchant physiquement (secondé de la garde nationale de l'État) un groupe de neuf étudiants noirs de franchir le seuil du lycée de Little Rock, alors même que, depuis 1954, ils en ont légalement le droit. La NAACP s'était battue pour qu'ils puissent être inscrits dans cette école jusqu'alors exclusivement blanche. Sous la férule de Thurgood Marshall, elle se saisit des tribunaux pour contester l'interdiction faite aux neuf élèves de pénétrer dans l'école par des hommes armés. Le degré de haine raciale déclenchée alors et le souverain mépris d'un État sudiste qui se pique de sécession envers la loi fédérale poussent le président Eisenhower à envoyer l'armée pour escorter les neuf lycéens dans leur salle de classe, où les attendent crachats et coups. Pendant près d'un an, l'Arkansas défie la loi et la Maison-Blanche. Les médias diffusent dans tout le pays les images de la honte, première fois peut-être que l'on voyait des enfants noirs à l'écran[44]. La nation prend conscience de la gravité de ses dissidences internes. King dénonce ce que peu osent encore dire : le pays est malade, sa démocratie est toujours un leurre.

La télévision, qui s'impose progressivement dans les foyers (dont celui de la Maison-Blanche), a dès 1955 relayé les revendications des dissidents de Montgomery. King est interrogé devant les caméras sur le sens du boycott et les journalistes ne manquent pas d'exprimer leur incompréhension devant une initiative qu'ils jugent « non conforme » à l'éthique chrétienne. Posé et

savant, le jeune homme explique. En février, il apparaît sur NBC dans une table ronde consacrée à la « question noire » pour déclarer que la lutte continuait et que la MIA entendait faire prévaloir bien des droits confisqués aux Noirs de la ville[45]. Un « Noir nouveau », résolu à obtenir la justice, se fera entendre et se fera voir, explique avec autorité le pasteur. Le même mois, il fait la une de *Time Magazine*, signe qu'il est désormais l'icône intrigante des Noirs du Sud en révolte. King, désormais père d'un petit garçon, personnifie une résistance qui est loin de susciter la compréhension et la solidarité dans le pays. Il lui faut rassurer la nation sur les finalités et la légitimité d'une contestation que médias et élus sont prompts à discréditer. Le 27 octobre 1957, King, élégamment vêtu d'un costume, le verbe châtié et la moustache délicate, répond au journaliste politique vedette de NBC Martin Agronsky, animateur d'une émission hebdomadaire diffusée aux quatre coins du pays. Il parle éloquemment des sources intellectuelles de la non-violence, de l'avenir de la mobilisation des Noirs d'Amérique et du destin scellé de Jim Crow. Mais l'émission ne sera pas diffusée comme prévue : les câbles de transmission de la chaîne sont sabotés par une main anonyme, de telle sorte que l'Alabama, concernée au premier chef, ne puisse entendre ce jeune agitateur noir par trop impertinent.

L’Internationale des colonisés

Sa notoriété dépasse pourtant les frontières nationales : il est invité en 1957 par le premier ministre du Ghana fraîchement décolonisé, Kwame Nkrumah, à venir célébrer l’indépendance de la jeune nation. Nkrumah, qui fit ses études aux États-Unis et était par conséquent au fait de la situation des Noirs américains, s’inscrit dans la lignée des penseurs panafricains qui espèrent rassembler par-delà les frontières et les océans tous les enfants dispersés de l’Afrique. W. E. B. Du Bois fut le grand avocat du panafricanisme en Amérique, lui qui organisa le premier Congrès panafricain à Paris en 1919, premier de sept rassemblements qui virent les intellectuels noirs du monde entier chercher l’unité face à l’étau colonial. King avait déjà eu l’intuition d’un destin commun entre les nations basanées du monde dressées face à l’impérialisme européen et les Noirs américains. La tentative de la Conférence de Bandung en avril 1955 pour donner une voix et une autonomie aux peuples colonisés dans l’univers binaire de la guerre froide eut un certain écho aux États-Unis. Mais la libération de la première nation noire d’Afrique, comme le soulèvement des esclaves d’Haïti en son temps, ravive l’espoir d’une solidarité révolutionnaire des peuples de couleur. Le Ghana, qui s’appelle encore pour quelques heures la Gold Coast, se veut terre d’accueil pour tout Noir qui veut « rentrer ».

Grâce au soutien financier de la MIA et de ses paroissiens, Martin, accompagné de Coretta, se rend au Ghana au début de mars 1957. Il s’agit de la première fois qu’ils quittent les États-Unis et ils sont exaltés par la dimension symbolique de ce voyage. Déjà très impressionnés par le combat d’Albert Luthuli en Afrique du Sud, ils ont l’intuition que la résistance des Noirs de Montgomery prend une dimension universelle sous la bannière de la lutte anticoloniale. D’ailleurs, d’autres représentants des droits civiques américains sont invités à la cérémonie d’indépendance : A. Philip Randolph, Mordecai Johnson ou le parlementaire Adam Clayton Powell. Le jazzman Louis Armstrong est également du voyage. La cérémonie d’indépendance du 6 mars les bouleverse tous et le spectacle de la libération d’un peuple opprimé malgré le déséquilibre des forces en présence inspire à King un sermon enflammé sur le devenir libre des justes. L’analogie avec cette nation d’Afrique désormais émancipée de la couronne britannique est trop belle et King glisse au vice-président Richard Nixon, en visite officielle à Accra et

qui l'avait reconnu : « Vous devriez venir dans l'Alabama, où nous aspirons à la même sorte de liberté que celle célébrée par le Ghana[46]. »

Il espère mettre en mots la liesse des Ghanéens et en faire partager l'émotion à ses paroissiens à son retour. Il a en tête un long prêche intitulé « Naissance d'une nouvelle nation ». Mais il est incapable de travailler à son sermon pendant son séjour, foudroyé par des fièvres qui requièrent l'intervention du médecin personnel de Nkrumah. Remis sur pied, il fait un passage rapide en Europe avant de rentrer aux États-Unis. À Londres, il s'entretient avec un autre penseur de l'internationalisme noir, le marxiste trinidadien C. L. R. James, sensible aux accents anticapitalistes du pasteur américain. Dans un essai de 1939, sur « la révolution et le Noir », il écrivait pour sa part : « En Amérique, les Noirs se sont révoltés à environ cent cinquante reprises contre l'esclavage ; le seul endroit où ils ne se sont pas révoltés est dans les pages des historiens capitalistes[47]. » James, militant panafricain et théoricien de la lutte anticoloniale, vient de publier son œuvre magistrale sur la révolution haïtienne, *Les Jacobins noirs*[48], et il est loin de l'engagement non violent. Mais malgré des philosophies différentes, les deux hommes ont un échange intellectuel fructueux. King ne peut à l'heure du maccarthysme tout-puissant et des attaques dirigées contre lui exprimer des opinions par trop dissidentes, mais il n'est pas moins radical que C. L. R. James lorsqu'il affirme : « Le Ghana a quelque chose à nous enseigner. Il nous enseigne d'abord que l'oppresseur n'accorde jamais volontairement la liberté à l'opprimé. Celui-ci doit se battre pour l'obtenir. La liberté n'est jamais spontanément accordée à personne. Les classes privilégiées ne renoncent jamais à leurs privilèges sans opposer une forte résistance[49]. »

De retour à Montgomery, il s'en remet à trois personnes pour dessiner les contours d'un mouvement de révolte désormais appelé à prendre de l'ampleur : Bayard Rustin, Stanley Levison et Ella Baker, trois radicaux venus de New York (dont deux qui ont eu des liens avec le militantisme communiste). King espère que la stratégie et l'esprit de la résistance ne seront pas entièrement vampirisés par le clergé, désormais prédominant à la direction de la MIA. Pourtant, lorsque le moment est venu de nommer la nouvelle organisation, désormais étendue à tout le Sud et appelée à coordonner toutes les actions régionales, c'est « Southern Christian Leadership Conference » (SCLC) qui est choisi. La décision a été prise entre

les murs d'Ebenezer à Atlanta, où s'est tenu le cénacle. Les pasteurs noirs ont en effet, grâce à leurs congrégations respectives, tout un réseau populaire qui couvre l'essentiel de la population de couleur. La SCLC fonctionnera comme une institution fédératrice au sein de laquelle toutes les initiatives locales seront intégrées et coordonnées pour davantage d'efficacité. Près de soixante pasteurs noirs et un blanc signent le premier manifeste de l'organisation. Leur mot d'ordre : « Sauver l'âme de l'Amérique ». Leur objectif : lancer une « croisade pour la citoyenneté ». King est naturellement choisi pour président. La tâche semble océanique, d'autant que les attaques terroristes redoublent à Montgomery et que King, comme bien des Noirs, est épuisé d'avoir à conjurer la mort : il lui arrive d'être terrassé par l'émotion pendant ses prêches et ce sont alors ses ouailles qui le rassérènent de leurs « Amen » et de leurs prières à haute voix.

Bien que fondamentalement religieuse dans sa structure, la nouvelle organisation des droits civiques qui voit alors le jour en 1957 inquiète les vieilles maisons qui, à l'exemple de la NAACP, ne voient pas d'un très bon œil l'arrivée d'une SCLC qui, outre son autonomie dans la lutte, dépendra des mêmes sources de financement qu'elles. Centenaire, la NAACP doit déjà faire face à une perte considérable de son pouvoir d'attraction dans les grandes villes du nord du pays, où la militance de terrain, radicale et vindicative, de la Nation of Islam connaît un succès grandissant. Fondé à Detroit au début des années 1930, ce mouvement religieux et politique rejette le christianisme des Blancs et toute intégration à la société qu'ils ont façonnée dans le mépris de l'homme noir. Son dirigeant, Elijah Muhammad, à la fois maître spirituel et chef de groupe, dirige un vaste réseau de mosquées dans les principales villes industrielles. Lorsqu'en 1952 un ancien détenu autodidacte du nom de Malcolm Little se convertit et devient le porte-parole charismatique de l'organisation, son succès auprès des masses est retentissant. Malcolm X, prônant le droit à l'autodéfense des Noirs et conspuant ceux qui – comme la NAACP ou King – cherchent à tout prix la reconnaissance de leur part d'américanité, affirme la fierté noire et la défiance assumée envers le Blanc[50]. Il rejette le christianisme, opium du bourreau, et l'intégration à une société qui, comme l'affirmait son prédécesseur et maître Marcus Garvey[51], est celle de la « race blanche » et doit le rester. « Nous ne sommes pas anti-Blancs, dira-t-il, mais l'homme

blanc est déjà le patron, il a la pleine citoyenneté […] c'est perdre son temps que de lui parler, nous nous concentrons sur *notre* peuple […] après des siècles d'esclavage et de racisme, l'homme noir est mort, économiquement et spirituellement […] l'intégration ne sortira pas l'homme noir de sa tombe[52]. » L'intégration est un leurre et Martin Luther King, pour lui, est « la meilleure arme que les Blancs aient trouvée[53] ». De New York et Detroit à Washington, son messianisme transporte les ghettos et inquiète les autorités.

La concurrence entre les militants de la liberté est certes un problème de méthode mais avant tout un problème de financement. Roy Wilkins, président de la NAACP, entretient également la plus grande des défiances à l'endroit de Martin Luther King, dont on dit dans la presse qu'il est un agitateur communiste, entouré d'homosexuels et de subversifs. Ils se rencontrent néanmoins par l'entremise du syndicaliste A. Philip Randolph, décidé une fois encore à organiser, comme il le fit en 1941, une grande marche sur le *mall* de Washington afin de célébrer le troisième anniversaire de la décision historique *Brown vs Board of Education*. La mobilisation de masse des Noirs du pays dans la capitale est pour Randolph le plus sûr moyen de faire pression sur les responsables politiques. Il convainc donc la NAACP et la SCLC de se joindre à lui lors d'un grand « Pèlerinage de prière ». Le 17 mai 1957, King y fait sa première intervention magistrale devant la foule rassemblée (vingt mille personnes seulement mais c'est un début). Tous les grands militants – à l'exception de Malcolm X – sont présents, de Benjamin Mays à Randolph. Des personnalités du show-business aussi, telles que Sidney Poitier (premier acteur noir à obtenir l'Oscar du meilleur acteur), le sportif Jackie Robinson, Sammy Davis Jr. et le chanteur Harry Belafonte, très impliqué dans la lutte et qui deviendra à compter de ce jour un ami personnel de la famille King. Devant tant de bonnes fées, King s'impose comme un orateur passionné. Interpellant le Congrès et la Maison-Blanche, il réclame que quelqu'un se décide enfin à faire appliquer la loi :

> Donnez-nous un bulletin de vote. Donnez-le-nous et nous n'aurons plus à inquiéter le gouvernement fédéral à propos de nos droits fondamentaux… nous ne plaiderons plus, nous écrirons une loi convenable dans les textes. Donnez-nous un bulletin de vote et nous remplirons les assemblées d'hommes de bonne volonté […]. Donnez-

> nous un bulletin de vote et nous appliquerons calmement, dans la légalité, sans violence ni rancœur ou amertume, la décision prise par la Cour suprême ce 17 mai 1954[54].

À certains moments intransigeant, King a de nouveau des mots très durs contre les progressistes blancs, qui se disent de gauche et amis des Noirs mais qui ne font rien pour qu'il soit véritablement mis fin au système raciste du Sud. Bien souvent dans sa carrière, il déplorera leur gradualisme tiède et velléitaire, leur parole timorée et leur profonde hypocrisie. Ses foudres vont également à la classe politique du pays, coupable d'avoir « trahi la justice ». Les démocrates, accuse King, « l'ont trahie en capitulant devant les pratiques racistes et contraires à la démocratie des *Dixiecrats* », ces démocrates racistes qui tiennent le Sud. Guère moins coupables, les républicains « l'ont trahie en capitulant devant l'hypocrisie criante de leur frange droitière la plus réactionnaire du Nord »[55].

Sa harangue fait mouche : quelques jours plus tard, le vice-président d'Eisenhower, Richard Nixon, accepte de rencontrer les principaux représentants du mouvement et d'écouter leurs réclamations. Le 13 juin 1957, King et ses collègues entrent à la Maison-Blanche pour y demander que le gouvernement fédéral fasse respecter le droit de vote au Sud par force de loi. « Venez voir comment les choses se passent au Sud », suggère de nouveau – décidément impertinent – King à Nixon. Cette réunion porte ses fruits, des fruits pas encore mûrs mais prometteurs : en septembre, le président Eisenhower signe une loi sur les droits civiques, la première depuis la Reconstruction[56]. Conscient que la situation des Noirs du Sud, dont seulement un quart accèdent au bureau de vote malgré les 14e et 15e amendements, était préjudiciable à un pays parangon de la démocratie, « Ike » Eisenhower affirme par cette loi que le gouvernement fédéral entend mettre de l'ordre dans les affaires du Sud. Les États méridionaux sont ulcérés et leurs parlementaires parviennent à vider la loi de l'essentiel de son contenu. Reste néanmoins l'établissement au sein du ministère de la Justice d'une « Commission sur les droits civiques » chargée d'étudier les abus commis. En somme, Washington affirme que ses services seront vigilants. Signe de bonne volonté, cette décision est loin du compte.

Les premiers mois de la SCLC sont difficiles, la personnalité de King

n’empêchant ni les divisions internes entre personnes, ni le manque de moyens (ni bureaux, ni matériel, ni personnel pour mobiliser les masses), ni les faibles résultats obtenus. Le gouvernement fédéral se contente en effet du minimum et la grande campagne populaire que King et sa principale collaboratrice au sein de la SCLC, Ella Baker, espéraient lancer pour l’inscription sur les listes ne démarre guère. Baker, ancienne présidente de la section new-yorkaise de la NAACP, soutient le mouvement depuis les premières heures du boycott et son dévouement est sans faille. Mais elle constate qu’outre les difficultés concrètes, liées également à l’extraordinaire crispation des Blancs du Sud, règne au sein de la SCLC un esprit patriarcal et conservateur qui rend impossible la reconnaissance de son travail (parce qu’elle est une femme) et de celui de Rustin (parce qu’il est homosexuel). Ces deux chevilles ouvrières sont pourtant vitales à l’organisation. King, absentéiste en raison même de son statut, ne prend pas la mesure de la crise. Il est d’ailleurs lui-même controversé. Appelé aux quatre coins du pays pour mobiliser les donateurs et les militants régionaux, rencontrer les élus et réfléchir à la stratégie avec les organisations du Nord, il démissionne finalement de son pastorat à Montgomery en 1959. Il lui était impossible de continuer à y servir à plein temps et il se décide à retourner à Atlanta pour assister son père à Ebenezer, port d’attache plus que véritable lieu de pastorat. Sa vie familiale devient, malgré l’engagement de Coretta dans la lutte, de plus en plus difficile, d’autant que les rumeurs d’infidélité entourant le pasteur sont désormais récurrentes. Entre vérité et diffamation, ces accusations s’accompagnent d’une pression de plus en plus insupportable des autorités du Sud, qui tolèrent les menaces de mort dont il est victime et qui le harcèlent à leur façon : en septembre 1958, il est arrêté pour trouble à l’ordre public et emprisonné avant d’être relâché pour éviter que l’arrestation ne provoque davantage d’agitation. Un an plus tard, c’est pour violation du code de la route qu’il sera arrêté et jugé. La stratégie de harcèlement est désormais bien établie. Le FBI, qui surveille chacun de ses faits et gestes, s’assure de propager calomnies et rumeurs sur son cas. Mais c’est paradoxalement d’une main noire que vient le coup le plus fatal.

En tournée pour promouvoir son premier livre, *Stride toward Freedom*, King se rend le 20 septembre 1958 à New York, dans un magasin important pour les Noirs de la ville, Blumstein’s, à Harlem. Ce livre est le récit du combat de Montgomery et porte un message d’espoir pour les Noirs

ghettoïsés du Nord. Après de nombreuses signatures enjouées, King est interrogé sur son identité par une femme de couleur présente parmi les badauds. À peine lui a-t-il répondu qu'il est bien Martin Luther King qu'elle le poignarde violement dans la poitrine à l'aide d'un long coupe-papier métallique. Conduit immédiatement à l'hôpital, King est dans un état critique, la lame s'est fichée à proximité de l'aorte. Après plus de deux heures d'opération, les chirurgiens le tirent d'affaire. L'histoire retiendra ce mot de l'un d'entre eux : « Si King avait éternué ou toussé à ce moment-là, la lame aurait pénétré l'aorte… Il était à un éternuement près de la mort. » La femme à l'origine de l'agression est immédiatement mise sous les verrous, mais Izola Ware Curry est démente et tient des propos incohérents sur la cause de son geste. Elle n'articule qu'un seul argument cohérent : que King et son mouvement sont « à la solde des communistes ». De son lit d'hôpital, King fait parvenir une lettre de soutien à Curry, refusant la vengeance ou le jugement pénal, appelant de ses vœux qu'elle reçoive les soins appropriés à son rétablissement. Elle sera jugée irresponsable et, une fois le diagnostic de schizophrénie sévère établi, placée dans une institution psychiatrique. Après environ un mois de convalescence chez un ami pasteur de Brooklyn, lors duquel il reçoit des dizaines de lettres de soutien et de témoignages d'affection de tout le pays, King rentre dans le Sud.

Il n'y demeure que peu de temps puisque, en février 1959, il s'envole avec son épouse et son ami et biographe Lawrence Reddick en direction de l'Inde, terre sacrée et fondatrice d'une philosophie non-violente qu'il a désormais fait entièrement sienne. Le Premier ministre indien, le premier de la nation indépendante, Jawaharlal Nehru, avait exprimé son souhait de rencontrer le pasteur dont il avait suivi la lutte lors d'une visite aux États-Unis en 1956. Il avait par ailleurs reçu un exemplaire dédicacé de *Stride toward Freedom*. Grâce à l'ambassadeur des États-Unis et au financement collégial du voyage par la MIA, la SCLC et l'église de Dexter, le couple s'envole donc le 3 février, à l'invitation des autorités, pour un voyage de cinq semaines au pays de Gandhi.

C'est bien davantage en pèlerin qu'en touriste que King découvre l'Inde, même si l'accueil enthousiaste des foules témoigne de sa popularité en ces terres d'Asie. Il rencontre officiellement Nehru et le vice-président, Sarvepalli Radhakrishnan, avec lesquels il discute avidement de la force émancipatrice de la non-violence. Dans la maison de Gandhi, il se recueille

un long moment. La légende, racontée par le directeur de l'établissement, veut qu'il ait refusé de sortir du bureau du Mahatma à l'heure de la fermeture et y ait passé une nuit de méditation. Mais si la spiritualité hindoue et le combat non-violent sont plus que jamais au cœur de sa réflexion, ce qui le bouleverse en Inde est le sort fait aux « intouchables » et l'extraordinaire violence des inégalités sociales. Il ne rencontre aucun représentant politique des « dalits » (désignation de la caste des « intouchables ») mais ressent profondément leur exclusion et la négation de leurs droits humains les plus élémentaires. Eux aussi réclament que la Constitution du pays les protège. Alors qu'un directeur d'école, qui recevait les King lors d'une visite, établit devant les élèves une analogie entre les parias d'ici et les Noirs d'Amérique, King, après un moment de contrariété, fait sienne la comparaison. Pauvreté, discrimination et peau sombre vont décidément de concert. Le pays le stupéfie d'ailleurs : alors que la pauvreté est largement « invisible » aux États-Unis, comme l'écrira Michael Harrington quelques années plus tard, sa violence est omniprésente dans l'espace public indien. Aux masses misérables qui peuplent les rues des grandes villes s'opposent, décrit le pasteur, « des Indiens riches et manifestement trop bien nourris qui possèdent des maisons luxueuses, de vastes propriétés foncières, des vêtements élégants… ». Constatant leur attitude de mépris vis-à-vis de l'indigence, King conclut que les logiques de classe l'emportent sur toute autre considération, anthropologique, culturelle ou raciale : « La bourgeoisie – blanche, noire ou brune – se comporte à peu près de la même façon partout dans le monde. »[57] Comme aux États-Unis, il ne s'agit pas d'un conflit entre Noirs et Blancs mais entre justice et injustice.

Auprès de chefs de village, il s'enquiert des réformes agraires et de la révolution verte. Le mouvement « Bhoodan », qui œuvre à redistribuer les terres confisquées par les riches pour permettre aux pauvres de survivre par eux-mêmes grâce à des coopératives agraires, le fascine particulièrement. Que le fondateur de ce mouvement, Acharya Vinoba Bhave, soit un disciple de Gandhi, un réformateur social et un intellectuel formé aux États-Unis lui inspire une fois encore bien des réflexions sur sa propre entreprise. Il s'émerveille devant la détermination des Indiens à surmonter les fractures de leur société. Sans doute un peu naïf sur l'ampleur de ces dernières, en particulier sur la question religieuse, il se dit stupéfait devant le combat de

Gandhi pour supprimer le statut des « intouchables » et les efforts du gouvernement de Nehru pour leur accorder des droits particuliers. C'est en effet rien de moins qu'une politique qui sera nommée *Affirmative Action* aux États-Unis que l'Inde pionnière met en place dans les années 1950 : des investissements spécifiquement alloués aux villages peuplés de dalits sont réalisés par le gouvernement et une politique préférentielle obligatoire pour l'accès à l'université est instituée pour favoriser l'ascension sociale des proscrits. Ces mesures de justice sociale sont à ce point révolutionnaires que les Américains s'étonnent. Lawrence Reddick, qui accompagne King, s'enquiert auprès du ministre de la nature potentiellement discriminatoire de ces politiques. Anticipant de plus d'une décennie les controverses qui naîtront aux États-Unis autour des politiques compensatoires de Lyndon Johnson, Nehru répond : « C'est possible… Mais c'est notre façon de racheter les siècles d'injustices que nous avons fait subir à cette population[58]. »

À son retour aux États-Unis, King fait donc ses adieux à la congrégation de Dexter avant de quitter Montgomery pour Atlanta. De la capitale de Géorgie, il est plus facile de prendre l'avion, ce qu'il fait désormais chaque semaine et King espère par ailleurs retrouver un peu de calme et de sécurité pour sa famille dans le cocon de « Sweet Auburn ». Peu avant son départ, l'écrivain James Baldwin vient l'interroger afin d'écrire un long portrait pour le magazine *Harper's*. Baldwin sera durant toute la décennie l'un des observateurs les plus fins et les plus critiques du mouvement qui se tisse alors. Mais en cette année 1961, il décrit dans son article intitulé « La route dangereuse qui s'ouvre devant Martin Luther King » le charme irrésistible du pasteur et l'héritage qu'il laisse derrière lui avant de le faire prospérer ailleurs :

> Le révérend King ne ressemble à aucun des pasteurs que j'ai rencontrés jusqu'alors. Pour le dire de façon abrupte, je l'ai immédiatement aimé. Il est rare qu'on aime une personnalité ; en général, une fois devenues célèbres, elles cessent de s'aimer elles-mêmes et deviennent antipathiques… Mais King est indéniablement et immensément attachant […]. Il n'aime pas parler de lui et, si j'ai dit qu'il était attachant, il n'est pas pour autant volubile et chaleureux. Il n'a pas cependant ce côté glacial de bien des dirigeants noirs qui cherchent de façon étrange à imiter une version fantasmée de l'homme blanc… Non,

ce qui m'a impressionné et m'impressionne encore chez King, c'est à quel point il est profondément et sérieusement enraciné dans les réalités spirituelles dont il parle par ailleurs avec tant d'éloquence. Cela l'immunise contre l'hideuse fausse dévotion de tant de ses confrères et contre l'arrogance détestable de ceux qui font profession de leaders noirs […].

King est un peu en dessous de ce qui est considéré comme la taille moyenne, il est solidement bâti, mais n'est pas tout à fait aussi trapu qu'il m'avait semblé au début. Je me souviens de m'être dit en le voyant qu'il me faisait penser à un petit-frère bien-aimé et menacé, qu'il était en fait bien fragile et vulnérable pour affronter de tels périls […]. C'est un remarquable orateur. Le secret de son talent ne réside pas dans sa voix, sa présence ou ses manières, même si bien sûr elles ont tout à voir avec cela, ni dans sa prose qui n'a rien d'extraordinaire, ni dans une capacité de bouleverser la foule par de grandes envolées démagogiques (il en est d'ailleurs incapable). Non, le secret tient je crois à sa connaissance intime des gens auxquels il s'adresse, qu'ils soient noirs ou blancs, et à la franchise avec laquelle il leur dit des choses qui les troublent et les perturbent. Il n'offre aucun réconfort facile et son auditoire est continuellement sous tension. Il leur insuffle le sens de leur propre respect et il insiste sur ce point. Il leur dit : « Nous savons que beaucoup de choses sont répréhensibles dans le monde des Blancs. Mais il y aussi des problèmes chez les Noirs. Nous ne pouvons pas nous contenter de blâmer le Blanc ; il y a des choses que nous devons faire nous-mêmes […]. Il faut l'admettre. Arrêtons de mentir au Blanc : à chaque fois que vous laissez supposer au Blanc que la ségrégation vous va, vous coopérez avec lui dans le mal. » […]

Il est à ma connaissance le premier représentant noir, à tout le moins le premier depuis de longues générations, de qui cela peut être dit. La plupart de ses prédécesseurs étaient dans l'extraordinaire position consistant à dire aux Blancs « Dépêchez-vous ! » tout en disant aux Noirs « Attendez ! ». Ce point est essentiel et en dit long sur le contexte qui a produit King et sur l'homme lui-même […].

Jusqu'alors, les Noirs se rendaient à l'église pour pouvoir tenir un jour de plus, sans espoir que cela change quoi que ce soit à leur vie. King, lui, donne quelque chose de plus à ceux qui l'écoutent.

> Certes, ce sont eux qui avaient commencé la lutte dont il était devenu le symbole et le chef de file ; il est vrai qu'il n'avait surmonté ses réticences initiales que grâce à leur insistance et que c'est par eux qu'il était là où il se trouvait aujourd'hui. Mais il est également vrai, et cela ne se produit pas souvent, qu'une fois qu'il avait accepté d'endosser le rôle qu'ils lui conféraient, leur combat est devenu absolument indissociable du sien et il a repris les rênes de sa vie. Il a souffert avec eux et, ainsi, il les a aidés à souffrir. La joie qui a empli cette église était donc celle de gens qui ont cessé de se leurrer sur une situation intolérable, qui ont trouvé à force de prière un leader qui leur a miraculeusement répondu et qui sait qu'ils peuvent changer leur situation, s'ils agissent[59].

C'est ce sentiment nouvellement acquis de fierté, celle d'avoir combattu pour la justice, que King veut répandre dans tout le Sud. Si Montgomery a permis l'émancipation spirituelle de ses opprimés, la capitale de la Géorgie dans laquelle il se réinstalle devra, espère-t-il, propager à toute la région la fièvre de la liberté par la non-violence. La SCLC et sa responsable Ella Baker établissent donc leurs quartiers généraux à Atlanta et, en collaboration avec les organisations pacifistes CORE (Congress for Racial Equality) et FOR (Fellowship of Reconciliation), distillent le message de la révolution pacifique. Revenus dans une ville universitaire, King et ses amis nourrissent l'espoir que les étudiants noirs seront les fers de lance d'un mouvement plus large sur le terrain. Un professeur blanc remarquable du nom de Howard Zinn, muté à sa demande au collège de jeunes filles noires de la ville, Spelmann College, diffuse un esprit de sédition chez ses étudiantes. Ancien soldat de l'aviation américaine pendant la Seconde Guerre mondiale, il est désormais un militant passionné de la non-violence, de la justice sociale et de l'égalité raciale[60]. Les campus des universités noires du Vieux Sud sont en ébullition et les organisations des droits civiques y ont plus que jamais de potentielles recrues. Mais si les étudiants se mobilisent bel et bien pour exprimer leur désir de révolte et leur profonde compréhension de la force émancipatrice de la désobéissance civile, c'est loin d'Atlanta et surtout indépendamment de la supervision de Martin Luther King. Le temps des contestations internes est venu.

SNCC, une jeunesse sans dieu ni maître

Le jour même qui vit King donner son dernier sermon à Dexter, le 1er février 1960, quatre étudiants noirs de l'université technique de Caroline du Nord se rendent au grand magasin bon marché de la ville, le Woolworth's de Greensboro. À la cafétéria, bien évidemment ségréguée, ces quatre jeunes, militants à la NAACP au lycée, décident de braver l'interdit et de s'asseoir au comptoir comme les Blancs, dans l'attente illusoire d'être servis. Malgré les sarcasmes embarrassés de la serveuse et les menaces des clients, ils refusent de partir jusqu'à ce que la police vienne *manu militari* les arracher à leur siège. Le lendemain, trente étudiants reviennent au même comptoir et occupent tous les sièges jusqu'à ce que la police vienne les arrêter. Le même scénario se déploie à l'université de l'Alabama, où quatre étudiants demandent à être servis à la cafétéria du tribunal de Montgomery. Ils sont renvoyés de l'université pour « incitation à l'insubordination et à l'insurrection[61] ». L'administration en profite pour congédier trois de ses professeurs qui avaient, trois ans plus tôt, animé le boycott avec King : Jo-Ann Robinson, Lawrence Reddick et Mary Fair Burks. Mais rien n'empêche les étudiants indisciplinés de relancer la contestation en occupant effrontément les lieux qui les bannissent.

Dans les semaines qui suivent, des centaines de leurs camarades dans tout le Sud prennent à leur tour l'initiative d'organiser de tels *sit-ins* dans différents commerces et restaurants pratiquant l'apartheid américain. À la fin de l'année universitaire, près de trois mille étudiants ont ainsi été arrêtés et ont volontairement accepté l'emprisonnement. Tel était le message de King, qu'il hérita de Gandhi qui l'avait reçu de Thoreau : il faut choisir délibérément d'être emprisonné pour la justice. Lorsque le philosophe de Concord fut incarcéré pour ne pas avoir payé l'impôt, il reçut la visite de son ami Ralph Waldo Emerson, qui lui demanda : « Pourquoi es-tu en prison ? » La légende veut que Thoreau lui ait répondu : « Pourquoi n'es-tu *pas* en prison[62] ? »

Les étudiants qui lancent le mouvement ont, par des chemins intellectuels remontant au radicalisme noir de l'entre-deux-guerres, reçu ce message de dissidence en héritage. Leur occupation ferme mais pacifiste des lieux publics est d'une étonnante audace même s'ils ne sont pas les premiers à avoir

pratiqué de tels *sit-ins*. Dès 1943, à Chicago, des militants du CORE avaient – sous la conduite du pacifiste et disciple de Gandhi James Farmer – utilisé cette méthode contre le restaurant Jack Spratt Coffee House[63]. À l'université Vanderbilt du Tennessee, un autre pacifiste, le militant et pasteur James Lawson, qui avait vécu trois ans en Inde comme missionnaire baptiste et rapporté les techniques de lutte inspirées de la *satyagraha*, offre depuis plusieurs mois à Nashville des séminaires de résistance non-violente et de désobéissance civile. Lawson met en place des formations rigoureuses tenant du théâtre (on interprète les scènes à venir) et surtout de la philosophie morale[64]. Il entend établir une méthode « scientifique » d'occupation de l'espace public avec des étudiants qui devront être des professionnels de la désobéissance. L'un des plus engagés se nomme John Lewis, un des noms les plus importants de la décennie à venir. En 1957, Lawson avait rencontré King à Montgomery et les deux avaient évoqué leurs nombreux points communs mais aussi réfléchi à la façon de faire de la non-violence un mouvement révolutionnaire de masse. King l'avait alors incité à venir le rejoindre, mais Lawson voulait finir son doctorat. Trois ans plus tard, il poursuit sur le terrain l'œuvre de King et fait de Nashville un nouveau laboratoire de la lutte non-violente.

En quelques mois, près de soixante-dix villes du Sud sont sorties de leur torpeur raciste par des dizaines de milliers d'étudiants de couleur (mais aussi blancs) décidés à faire valoir leurs droits. La révolte, qui se répand comme un feu de broussaille, se fait en dehors de tout contrôle de la SCLC et King est dans un premier temps dépassé par ces jeunes gens refusant l'autorité des anciens et s'emparant pourtant résolument d'un mouvement de rébellion qu'il a appelé de ses vœux. En réalité, la plupart des étudiants mobilisés ont été influencé par la lutte de Montgomery, ils ont lu et entendu King et s'inscrivent dans son sillage. Ils sont ses enfants dans la lutte mais des enfants rebelles qui n'entendent pas obéir à un chef, suivre une ligne imposée d'en haut et bénir chaque parole d'un King que certains moquent. « L'Seigneu' » (« *De Lawd* ») est le surnom que, dans la langue vernaculaire noire, l'on donne avec ironie au pasteur en costume qui se prend un peu trop au sérieux pour les jeunes impétueux. Ils veulent faire sa révolution non-violente, mais à leur façon.

Lorsque les étudiants d'Atlanta se risquent à leur tour à subir les crachats

et les insultes, les coups de matraque et les morsures des chiens en occupant des sièges interdits aux Noirs dans les restaurants blancs, ils demandent pourtant le soutien de King. Ils veulent être autonomes et ont à l'occasion la dent dure contre tout « chef » de la révolte, mais le pasteur demeure un symbole et une inspiration. Ils lui demandent donc de quitter son église, de venir les soutenir dans la rue et de signer leur manifeste. L'entourage de King le décourage fortement de s'associer à la révolte estudiantine, spontanée mais anarchique. Ses conseillers savent que leur ambition est justement d'agir en dehors du cadre institutionnel de la SCLC et ils craignent que son président ne compromette la respectabilité de l'organisation. Eisenhower, qui avait reçu King et ses amis en 1959, leur semblait en effet attentif aux demandes de la NAACP et de la SCLC. Trop d'agitation risquerait de remettre en cause les timides avancées.

M. L. King doit par ailleurs face à d'autres difficultés : en février, la police l'arrête de nouveau, cette fois sous l'accusation de fraude fiscale et de parjure. S'il ne reste pas en prison, c'est un nouveau procès qu'il faut préparer. Des dissensions sur la stratégie à adopter s'expriment de nouveau et certains pensent qu'il faut résolument favoriser la démarche juridique et laisser à d'autres l'action directe, susceptible de déraper. Ne tenant pas compte de ces mises en garde, King rejoint non seulement les étudiants mais il co-rédige la version finale de leur manifeste. Ce geste ouvre la porte d'un rapprochement entre les mouvements étudiants dispersés dans tout le Sud et souvent très radicalisés et la vieille garde de la SCLC. Ella Baker, ancienne militante de terrain de la NAACP et fine analyste de la situation politique, parvient à organiser un grand rassemblement étudiant à l'université de Raleigh, en Caroline du Nord, à la mi-avril 1960. Près de deux cent dix représentants des étudiants de tout le pays, des militants de CORE et FOR et des membres de la SCLC s'y rencontrent pour envisager la suite du mouvement. Martin Luther King et James Lawson sont les principaux orateurs. King ouvre la séance plénière par un appel à la nationalisation de la révolte initiée par le Sud. Il invite les armées de jeunes engagés à faire le serment de demeurer non violents quoi qu'il advienne. Il sollicite leur aide et leur énergie mais les prévient aussi qu'il leur faut se tenir prêts à aller en prison pour leurs actes et à subir la brutalité sans céder à l'esprit de vengeance. Il est en effet conscient que bien des étudiants ne se conforment à l'exigence non-violente que dans la mesure où cette dernière fonctionne. Ils

s’y soumettent comme on choisit une stratégie d’action à un moment donné et n’en font pas un choix moral irréversible. Mais, en cette année 1960, l’extraordinaire énergie des étudiants noirs du Sud, que viennent rapidement soutenir des camarades du Nord, noirs et blancs, se transforme en une manifestation parfaitement pacifique de désobéissance civile.

Un compromis institutionnel est trouvé quelques semaines plus tard : une association étudiante, le Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC – se prononce « Snick ») installe ses bureaux à Atlanta, à proximité donc de l’organisation de King, et s’engage sans réserve dans une stratégie non-violente. Mais elle conserve son autonomie et n’agit sous le commandement de personne. Malgré ce refus proclamé de toute allégeance, c’est un incroyable pas en avant pour King ainsi que pour Lawson et Baker, qui peuvent désormais compter, à l’heure où les financements sont de plus en plus rares, sur de nouvelles recrues passionnées et toujours plus nombreuses. Ella Baker, déçue elle aussi par la structure hiérarchique de la SCLC, se consacre de plus en plus à aider les étudiants à s’organiser sur le terrain. Elle a toujours comme eux été libertaire, persuadée que ce sont les militants de base et non les chefs charismatiques qui font avancer les luttes : « Vous voyez, dira-t-elle, je pense que le mouvement a fait Martin plus que Martin a fait le mouvement. Cela ne diminue en rien sa contribution. Pour moi, c’est dans ce sens-là que ça doit marcher[65]. » C’est en effet une fois encore d’« en bas » que vient le nouveau souffle de la révolte. La grande force de King est alors de se séparer de l’establishment pour soutenir la révolte étudiante.

Une nouvelle victoire, de courte durée, encourage le pasteur : à la fin mai 1960, à l’issue d’un procès de trois jours, il est acquitté des accusations de fraude fiscale et de parjure par un jury exclusivement blanc de Montgomery. Le fond de l’affaire était bien sûr fallacieux, cette accusation n’étant qu’une tentative de plus pour affaiblir le mouvement de libération des Noirs, mais il était improbable qu’un tel jury reconnût que King avait été faussement accusé. Les plaidoiries remarquables de deux avocats noirs, William Ming venu de Chicago et Hubert Delaney de New York, ont ainsi permis que la manœuvre de déstabilisation soit établie.

Le contexte national est également porteur : 1960 est une année électorale aux États-Unis. Pour les militants noirs, et en particulier le stratège Bayard Rustin, il s’agit d’une période propice pour obtenir des candidats en lice une

série d'engagements précis sur le droit de vote, la discrimination et la ségrégation, et surtout sur l'intervention volontariste de l'État fédéral sur ces questions. Un texte est rédigé, qui sera soumis à chaque parti lors de sa convention. King, plus que jamais convaincu qu'il faut amplifier la pression populaire par les mouvements de masse et négocier dans le même temps dans un relatif rapport de force avec les élus, adopte cette stratégie. Les démocrates du Nord sont fort logiquement les plus ouverts aux requêtes de la SCLC, d'autant plus que l'image de King est désormais précieuse : elle peut attirer le vote de nombreux Noirs qui, au nord, ne sont pas empêchés de voter et peuvent donc faire la différence, en particulier dans les grandes villes industrielles. Le sénateur de New York et candidat à l'investiture démocrate John F. Kennedy invite ainsi le leader noir pendant près d'une heure dans son appartement new-yorkais en juin 1960. L'entretien est cordial et, sur chacun des points avancés par le militant, le sénateur acquiesce. Il se présente comme le champion de l'égalité raciale, et lorsque King, circonspect, lui rappelle qu'il a voté comme les parlementaires démocrates sudistes contre une disposition essentielle de la loi sur les droits civiques en 1957, Kennedy dit avoir évolué depuis. La bonne volonté affichée de l'aristocrate du Massachussetts ne parvient pas à convaincre le pasteur du Sud. Son approche politicienne de cette question – Kennedy lui demandant explicitement de soutenir sa candidature – apparaît en filigrane dans les impressions que rédigera ensuite King :

> John Kennedy ne mesurait pas à l'époque l'ampleur du problème […]. Il savait que la ségrégation était moralement condamnable et il se sentait sans doute intellectuellement favorable à l'intégration, mais je voyais bien qu'il ne se sentait pas émotionnellement impliqué […]. Il ne connaissait pas beaucoup de Noirs lui-même. Il n'avait jamais vraiment eu aucune connaissance personnelle de la plainte profonde du Noir ni de ses aspirations passionnées à la liberté, et tout bonnement parce qu'il ne connaissait pas les Noirs en général, et n'avait pas participé au combat pour les droits civiques. Je sentais qu'il s'agissait chez lui d'un engagement purement intellectuel[66].

King ne soutient donc pas la campagne de Kennedy qui, selon lui, « voulait tellement être président des États-Unis qu'il était prêt à transiger sur des

principes fondamentaux pour le devenir[67] ». S'il est un candidat démocrate que soutiennent la plupart des membres de la SCLC, ce serait d'ailleurs davantage Hubert Humphrey, le seul à s'être engagé à accorder la priorité absolue à la question raciale. Lors de la convention du Parti démocrate de 1948 déjà, il s'était élevé contre les représentants du Sud qui refusaient la fin de la ségrégation et avait proposé que le parti inclue l'égalité raciale et les droits de l'homme dans son programme[68]. Jusqu'en 1968, il demeurera l'un des progressistes les plus proches du mouvement de libération des Noirs.

Ce qui importe à King n'est de toute façon pas tant les promesses des candidats en campagne que la contestation sur le terrain. Or, en 1960, ce sont les étudiants qui ont la main. Lorsque Marion Barry, principale représentante du SNCC, demande au pasteur de venir les soutenir dans leurs initiatives à Atlanta, il se refuse une fois encore à écouter ceux de ses proches qui tentent de l'en dissuader, son père au premier chef. Il donne le discours principal de la conférence qu'organisent les étudiants en octobre, en marge de leur action d'occupation pacifique des commerces racistes de la ville à laquelle il participe. Leur *sit-in* au restaurant du magasin Rich's vaut à deux cent quatre-vingts d'entre eux d'être arrêtés et King, dans la foulée, écope lui aussi d'une condamnation et d'une mise sous les verrous. Cet excès de zèle de la police, un de plus, embarrasse le maire de la ville, William Hartsfield qui ouvre immédiatement des négociations : King est libéré. Mais sa période de mise à l'épreuve est toujours en vigueur depuis une condamnation pour infraction au code de la route du mois de mai précédent. Sous liberté conditionnelle pour six mois, il est donc potentiellement, à la condition d'un tour de passe-passe juridique, un récidiviste. L'occasion est donné aux nombreux ennemis de King de le réincarcérer et, malgré tout le talent de ses avocats, il se présente – menottes aux poignets – devant le juge J. Oscar Mitchell, qui le condamne à quatre mois de travaux forcés au pénitencier d'État de Reidsville. Il y est jeté dans le quartier des prisonniers noirs, où les conditions de détention sont redoutables. Il parvient à envoyer un mot à Coretta, alors enceinte, pour la rassurer. Ralph Abernathy est avec lui, ils prient, chantent et plaisantent autant qu'ils le peuvent.

Mais King est ensuite mis à l'isolement. Sa famille et ses proches vivent dans l'angoisse qu'il ne soit torturé ou assassiné comme tant de détenus noirs dans les prisons du Sud. Les avocats de King et les militants font part à la

presse de la situation et, telle une traînée de poudre, la nouvelle de son incarcération dans l'une des plus brutales prisons du pays fait le tour des foyers américains. La Maison-Blanche est très embarrassée une fois encore de la piètre image internationale que donne la détention politique d'un pasteur qui ne réclame que démocratie et liberté. Eisenhower prépare mollement une intervention publique pour signifier sa préoccupation mais se refuse à intercéder. Richard Nixon, qui souhaite prendre sa suite, s'interroge sur l'opportunité électorale d'un soutien public à King. Les deux hommes entretiennent pourtant depuis plusieurs années une relation amicale, Nixon appelant régulièrement King au téléphone pour lui témoigner de sa résolution à agir. King Sr. était ainsi un soutien affirmé de Nixon et affirmait qu'il voterait pour lui. Mais, à l'approche d'une élection qui demandera au républicain de récupérer les voix blanches du Sud pour être élu, sa décision est faite. Il demeure coi. Amer, King le qualifie de « lâche » et de « médiocre ». J. F. Kennedy lui, prend la posture inverse : il appelle Coretta pour lui signifier son soutien et mobilise ses contacts pour que le prisonnier soit libéré. Robert Kennedy, le frère du candidat, appelle personnellement le juge Mitchell. Les pouvoirs locaux agissent également dans les coulisses. Quelques jours plus tard, King est libéré sous caution.

Sous les yeux de la presse de tout le pays, le pasteur retrouve le chemin d'Ebenezer. Les Kennedy font savoir *urbi et orbi* qu'ils ont participé à la libération du militant. Mais en conférence de presse, King relève à raison que de nombreuses forces (dont le maire d'Atlanta) ont contribué à sa libération. S'il remercie les Kennedy, il refuse d'appeler à voter pour le candidat démocrate, n'étant pas dupe de la motivation électoraliste de leur geste. Le score de la présidentielle leur donne raison puisque les millions de Noirs ayant accès aux bureaux de vote soutiennent majoritairement John Kennedy et lui donnent la victoire. À 115 000 voix près (0,2 % des voix), ce dernier concédait la victoire à Richard Nixon, et son vice-président, Lyndon Johnson, ne manque pas d'exprimer sa gratitude aux dirigeants noirs. Désormais président des États-Unis, John Kennedy doit se montrer à la hauteur de la situation et tenir les engagements pris pendant la campagne sur la question des droits civiques. Par voie de presse et dans ses conférences, King se dit optimiste mais dans l'attente circonspecte de mesures radicales.

Conscient que le pouvoir politique n'agit que sous la pression populaire, il envisage avec les différentes mouvances de la lutte d'entamer une nouvelle

phase de la révolte qui, dans une scénographie édifiante, mettrait une fois encore les lois scélérates du Sud à l'épreuve. À l'initiative du CORE, l'organisation fondée à Chicago par James Farmer, l'idée d'organiser des voyages en bus de jeunes gens noirs et blancs sur les routes inter-États du Sud est adoptée par les notables de la SCLC et les étudiants du SNCC. Leur action serait légale, puisque ces routes et les aires publiques qui s'y trouvent ne sont plus soumises à la ségrégation depuis deux décisions de la Cour suprême (*Morgan vs Virginia* en 1946 et *Boynton vs Virginia* en 1960), mais constituerait une provocation évidente dans les villes alors traversées, qui vivent elles plus que jamais à l'âge de Jim Crow. King doit relancer le mouvement, non seulement parce que l'élection de J. F. Kennedy est une opportunité politique ou que, sans rassemblement unitaire entre le clergé et les étudiants, le mouvement se fracturerait, mais également pour ressouder la SCLC. Déjà fragilisée par la prise de distance d'Ella Baker et la dissidence des plus jeunes, l'organisation connaît des crises internes liées tant aux personnes qu'aux tensions entre différentes lignes politiques. La principale dissension oppose les partisans de l'action massive de désobéissance civile à ceux qui, dans le sillage de la NAACP, veulent que la lutte se consacre à l'inscription sur les listes électorales. King tient à ce que des opinions diverses s'expriment au sein de la SCLC, mais un tel éclectisme est source de conflits : lorsqu'il demande au député noir Adam Clayton Powell, premier homme de couleur à avoir une carrière politique de premier plan dans le pays, de faire partie de la direction de son organisation, il introduit le loup dans la bergerie. Ce dernier, rendu un brin arrogant par une carrière en pleine ascension, exige de King qu'il se débarrasse de deux de ses plus proches conseillers : les anciens communistes Bayard Rustin et Stanley Levison, en raison de leur passé (à quoi l'on peut ajouter l'homosexualité du premier et la confession juive du second, qui est par ailleurs blanc). Pour éviter le drame, Rustin prend ses distances vis-à-vis de l'institution mais continue à conseiller King. Mais la ligne conservatrice de bien des membres de la SCLC entre régulièrement en conflit avec les orientations radicales de la base et souvent de King lui-même.

Cette quête du consensus pour maintenir l'unité de son organisation explique en grande partie qu'il décline l'invitation des « Freedom Riders », ces passagers de la liberté qui, à bord de bus mixtes, affrontent la haine raciale des provinciaux. À l'initiative du CORE, des jeunes gens venus du

Nord s’embarquent sur les routes nationales du Sud, non sans avoir envoyé leur itinéraire à la Maison-Blanche afin de la rendre comptable de la protection à laquelle ils peuvent prétendre : ils ne font rien d’illégal et il revient à Washington d’assurer leur droit à la libre circulation. Et leur droit de ne pas être agressés. Lors de la première expédition, au printemps 1961, un bus parti de Washington s’était rendu à Jackson, Mississippi, en passant par la Géorgie et l’Alabama. À leur arrivée à Birmingham, des militants descendus du bus sont passés à tabac par une foule haineuse sous le regard complice de la police locale. Un même comité d’accueil attend un autre convoi, à Montgomery cette fois, où un millier de Blancs enragés lancent des cocktails Molotov dans le bus et rouent de coups les passagers qui s’échappent du bus en flammes pour sauver leur vie. Le jeune John Lewis, étudiant brillant et engagé dont la vie sera consacrée à la lutte, est gravement blessé. La télévision et les photographes capturent des images d’une telle sauvagerie que la Maison-Blanche décide d’intervenir. Le ministre de la Justice, Robert Kennedy, se rend sur place et somme le gouverneur d’envoyer des centaines d’agents des forces de l’ordre de l’État protéger les convois. Il s’entretient également avec King et lui enjoint de proposer un moratoire sur les actions étudiantes le temps que la situation s’apaise et que le gouvernement puisse mettre en place des mesures. Le refus de King de participer lui-même à un nouveau convoi apparaît aux jeunes radicaux comme un refus de mettre sa vie en jeu et une compromission avec l’administration Kennedy.

En réalité, King rejette la demande du ministre et s’il est de plus en plus inquiet devant la violence suscitée par les initiatives d’étudiants risquant sciemment leurs vies, il ne cherche pas à les dissuader et leurs opérations se poursuivent. Le pasteur, toujours soumis à une peine de prison avec sursis, et surtout ses proches estiment cependant qu’il serait inopportun de risquer sa liberté, pour ne pas parler de sa vie, dans une opération qui tournerait forcément au tragique si sa présence était connue. Après le passage à tabac des militants à Montgomery, King se rend néanmoins sur place et donne un sermon au vitriol sur la duplicité du gouverneur de l’Alabama, John Patterson, complice dans le déchaînement de la violence raciste. Estimant que Washington mésestime gravement l’urgence de la situation, il met en demeure les Kennedy d’intervenir : « Le gouvernement fédéral ne peut en aucun cas rester immobile pendant que des hordes avides de sang tabassent

des étudiants non violents en toute impunité ! » À peine a-t-il prononcé ces mots qu'une foule similaire à celle décriée se forme autour de l'église. La bande de Blancs hostiles qui s'agrège est de plus en plus menaçante. L'entourage de King parvient à contacter par téléphone Robert Kennedy, qui doit faire intervenir la garde nationale pour disperser, avec force gaz lacrymogènes, des miliciens déterminés. Ce n'est qu'escortés par des hommes lourdement armés que les participants à la réunion parviennent à quitter l'église.

M. L. King choisit donc de défendre publiquement les *Freedom Rides* mais sans y participer directement. Il maintient néanmoins constamment le dialogue avec les animateurs du mouvement, en particulier lors d'une rencontre organisée par Ella Baker à l'université populaire socialiste Highlander Folk High School du Tennessee. Sa capacité à écouter les étudiants et à entendre leur désir d'engagement direct, voire de confrontation avec leurs oppresseurs, est soulignée par la jeune garde. L'étudiante Marion Barry, première représentante élue du SNCC, continue de vénérer la figure de King et à voir en lui l'initiateur d'un mouvement estudiantin nourri de sa philosophie non-violente. D'autres militants de la nouvelle génération, en particulier les étudiants de Lawson qui se destinaient au pastorat, tels John Lewis, James Bevel, du Tennessee, ou le nouveau venu Andrew Young, s'inscriront sous le parrainage de la figure charismatique et deviendront des amis proches du leader.

Mais d'autres, déçus que ce dernier n'ait pas mouillé sa chemise à leurs côtés, se défient de sa modération. Les étudiants du SNCC refusent de mettre fin aux « expéditions de la liberté » alors que James Farmer lui-même, qui avait lancé l'opération au nom du CORE, les met en garde contre le caractère « suicidaire » d'un tel jusqu'au-boutisme. King est également inquiet devant la détermination intransigeante des jeunes gens. S'il défend toujours la stratégie confrontationnelle, il a en tête les images du township de Sharpeville en Afrique du Sud où, le 21 mars 1960, près de deux cents Noirs furent blessés et soixante-neuf tués par la police du Transvaal qui écrasa ainsi dans le sang les demandes des protestataires qui manifestaient alors pacifiquement. King refuse de prendre le risque d'un tel carnage et enjoint aux étudiants de renoncer. Ces derniers prennent l'appel à la mesure de King comme une trahison. Ils n'aiment pas non plus la rhétorique simpliste du « grand homme venu les sauver » qu'ils entendent dans certains médias, refusant qu'on les

considère comme des enfants ayant besoin d'un père pour les guider. Leur mot d'ordre est radical, « La liberté maintenant ! », et certains jeunes militants, comme l'étudiant de Howard University Stokely Carmichael, expriment les doutes les plus vifs quant à la pertinence de la stratégie non-violente. King perd l'admiration de certains jeunes idéalistes qui se voyaient initialement comme ses disciples. Diane Nash, étudiante passionnée à l'extraordinaire courage qui fut l'organisatrice des premiers *sit-ins* de Nashville avant de coordonner les convois de bus au nom du SNCC, ne pardonne pas à King de ne pas être monté dans les bus. Amère, si elle convient que « Martin King est un homme exceptionnel dont les contributions sont énormes », elle ajoute, en écho à Ella Baker, qu'il n'est pas « [leur] leader », mais un « porte-parole »[69]. Elle réclame la continuation du mouvement qu'elle veut perturbateur et disruptif jusqu'au bannissement *de facto* de la ségrégation.

Bien que du côté des étudiants, l'homme d'Atlanta souffre de son statut forcément suspect d'intermédiaire avec les pouvoirs publics. King est en effet le porte-parole privilégié du mouvement pour les Kennedy et ses interventions donnent une visibilité d'une ampleur considérable aux errements criminels du Sud. À la fin de juin 1961, le gouvernement affirme qu'aucune forme de ségrégation sur les routes du Sud et leurs aires de repos ne sera plus tolérée. Il se porte garant de l'application de la loi et, pour les « voyageurs de la liberté », c'est une victoire indéniable. Mais, comme pour la déségrégation scolaire, pour que la bataille devienne une guerre, il faut que le gouvernement accepte de payer le prix politique d'une confrontation avec les élus du Sud. Malgré des gestes de dernière minute en situation de crise, et l'établissement d'un comité sur l'égalité d'accès à l'emploi en 1961, John Kennedy se révèle beaucoup plus préoccupé par la scène internationale que par la question domestique. Or, pour avancer sur les affaires étrangères, il doit obtenir l'accord d'un Congrès dominé par les démocrates blancs du Sud. Aucune mesure n'est donc prise, ni d'ailleurs annoncée sur le front des droits civiques.

Les militants repensent leur stratégie à cette aune. King et son conseiller Rustin cherchent à concilier la demande estudiantine d'action directe dans le Sud le plus réfractaire à l'égalité raciale et les orientations de la NAACP, qui veut mettre l'accent sur la privation du droit de vote par les recours juridiques

et le lobbying politique. C'est le Mississippi, État dans lequel moins de 5 % des Noirs peuvent voter, qui fournit le nouveau théâtre de la lutte : le SNCC y lance un grand mouvement de *sit-ins* pour mobiliser l'attention sur la nécessaire inscription des Noirs sur les listes électorales. Une fois encore, les étudiants sont à l'initiative. Ils développent des réseaux de militants avec les organisations locales, bouleversées par l'assassinat quelques mois plus tôt d'un militant du nom de Herbert Lee, sur lequel on tira pour mettre fin à ses demandes de droit de vote. La coalition de jeunes gens qui se mobilise alors dans la ville de McComb refuse d'être dirigée par King. Autour du jeune professeur Bob Moses, ils réclament « un homme, un vote ! » et veulent attirer l'attention du gouvernement fédéral sur le niveau effroyable de pauvreté chez les Noirs du delta du Mississippi. L'indigence dans laquelle ils sont maintenus est le meilleur moyen de les décourager d'aller voter. King partage exactement cette idée, mais, pour l'heure, il est à l'arrière-plan de l'Histoire.

Ce n'est qu'à la fin de l'année 1961 qu'il parvient à se rapprocher de la fièvre révolutionnaire des étudiants. Après le Mississippi, ces derniers ont concentré leurs efforts sur la ville d'Albany en Géorgie, l'un des bastions de la réaction blanche. Près de 40 % de la population est noire et, dans un tel univers de stricte ségrégation, les tensions sont croissantes depuis que le combat de Montgomery a porté ses fruits. Le SNCC et la NAACP parviennent à se retrouver autour d'un projet de désobéissance civile à Albany, comprenant manifestations et porte-à-porte chez les familles noires pour les aider à s'inscrire sur les listes. Déclinant la pratique des *sit-ins*, les rebelles pratiquent aussi des « *wade-ins* » (l'occupation de piscines réservées aux Blancs) ou des « *kneel-ins* » (ils se mettent à prier à genoux dans les églises blanches). Ils organisent également des séminaires sur la non-violence, enseignant aux Noirs du cru à défier toutes les formes de ségrégation. De jeunes dissidents blancs et noirs du SNCC se rendent à Albany depuis Atlanta par le train en occupant les voitures réservées aux Blancs, suscitant leur arrestation. Le but est aussi de provoquer l'engorgement des prisons locales (« *jail-in* ») et de provoquer une « disruption », un point de rupture dans l'équilibre en place. Ce concept, mis en avant par les sociologues et militants new-yorkais Frances Fox-Piven et Richard Cloward, théoriciens de l'insurrection au début des années 1960, suggère que ce n'est qu'en atteignant ce point de « disruption » que les élites

comprennent qu'elles ont davantage à perdre en s'opposant aux dissidents qu'en accédant à leur requête[70]. La désobéissance civile telle que pratiquée par le SNCC et par King, par son « pouvoir disruptif », cherche donc le renversement du rapport de force.

Les militants locaux, derrière un médecin du nom de William G. Anderson, sont une fois encore associés à la sédition locale qui aboutit à la mi-décembre à l'emprisonnement de près de sept cents protestataires. Membres de la communauté noire de la ville, ouvriers et médecins, ils se font volontairement mettre sous les verrous pour signifier leur indignation et leur désir de changement. Mais le maire de la ville et surtout le chef de la police, Laurie Pritchett, prennent garde à ne pas envenimer la situation par une violence publique qui jouerait en leur défaveur. La plupart des jeunes interpellés sont relâchés ainsi que les sept cents détenus, et le déploiement massif de la garde nationale de l'État de Géorgie sur les lieux paralyse les protestataires. Pour relancer le mouvement et sans consulter des étudiants sans doute hostiles à cette initiative, Anderson téléphone à King pour lui demander de rejoindre Albany.

King et Abernathy arrivent dès le lendemain. Le soir même, dans un discours donné à la Shiloh Baptist Church, King transporte les auditeurs par la force d'une parole prophétique qui, malgré toute l'énergie de l'engagement estudiantin, manquait encore au peuple noir d'Albany. Devant plus de mille personnes rassemblées pour prier et chanter avec lui, le pasteur les rassure : « La situation peut sembler sombre pour l'instant, sans doute ne savons-nous pas ce que sera demain ou le jour suivant… mais ne vous arrêtez pas maintenant. Continuez à avancer. Ne vous laissez pas gagner par la lassitude. Nous l'emporterons par notre capacité à endurer la souffrance[71]. » Devant l'enthousiasme de la salle, il appelle à une marche de protestation le lendemain jusqu'à la mairie. King et W. G. Anderson, à la tête d'un rassemblement modeste, exigent donc publiquement la fin de la ségrégation à Albany. Craignant que la présence du célèbre pasteur ne relance des vagues de désobéissance civile, les autorités interviennent rapidement, arrêtant deux cent cinquante manifestants, dont Anderson et King, qui sont placés en détention. Ce dernier, qui a compris que Pritchett jouait un jeu subtil d'*appeasement* et de politique sécuritaire, affirme qu'il refusera toute libération sous caution et qu'il n'acceptera de payer aucune amende pour le

crime d’avoir défilé dans les rues. « J’envisage de passer Noël en prison et j’espère que des milliers me rejoindront », ajoute-t-il, provoquant sciemment l’inquiétude des pouvoirs publics. King en prison, cela signifie une attention médiatique et fédérale préjudiciable à la tranquille coercition espérée par la Géorgie. En effet, le présentateur de l’émission politique phare de la télévision américaine, « Meet the Press », invite le dimanche suivant le pasteur à s’exprimer publiquement. King décline, choisissant de rester en prison. Les militants du SNCC sont agacés par l’attention soudainement portée au pasteur, les laissant eux dans l’ombre alors qu’ils étaient à l’ouvrage depuis le premier jour. Mais ils ne peuvent que constater le pouvoir de mobilisation de King, sollicité par les opprimés d’Albany, soudain pleins d’espérance, qui reprennent le chemin de la rue, rejoins par quelques pasteurs blancs sensibles à l’appel de King. Alors que la colère gronde, les élus veulent à tout prix éviter un nouveau Montgomery.

Avec une intelligence notable, Laurie Pritchett et les autorités municipales choisissent la négociation et la courtoisie. Le chef de la police, qui a lu le livre de King et certains essais de Gandhi, a compris la contre-stratégie à appliquer face à la désobéissance massive des non-violents. En lieu et place du tabassage public des manifestants auquel ces derniers étaient habitués, il choisit d’escorter civilement les protestataires arrêtés vers des centres de détention éloignés des journalistes et des caméras. « Il a tenté d’être décent », reconnaît alors Coretta King Scott, désolée devant les conséquences d’un tel comportement : sans brutalité policière et battage médiatique, peu de revendications aboutissent. Mais promettant d’accorder la déségrégation des gares (une requête des voyageurs du « train de la liberté ») et d’envisager davantage, les pouvoirs publics obtiennent un compromis et King est libéré en attendant son jugement. La condition exigée est un moratoire sur les manifestations, accepté par King et salué par Robert Kennedy. Ce dernier promet d’être le garant des négociations. En réalité, les concessions d’Albany sont mineures et, profitant des luttes entre factions, la municipalité parvient à saborder le mouvement local de contestation en prétendant qu’un accord satisfaisant la prestigieuse SCLC a été trouvé.

Par la signature de ce pacte avec le diable, King commet une double faute politique : il s’aliène plus encore les jeunes radicaux du SNCC, qui ne comprennent ni sa libération de prison ni sa naïveté vis-à-vis des autorités, et il offre la victoire stratégique à l’ennemi en le disant ami. L’un des

responsables de la ville relève perfidement : « Nous les avons tués avec de la gentillesse. Apparemment, M. L. King et les autres étrangers n'avaient jamais vu ça avant[72]. » Pendant des mois, King fait en vain des allers-retours avec Atlanta, levant des fonds pour Albany et y organisant boycotts et manifestations. Ses demandes sont plus qu'ambitieuses : droit de vote, interdiction de la brutalité policière, déségrégation de tous les lieux publics et fin de la discrimination sur le marché de l'emploi. Elles sonnent comme un ultimatum et tombent dans l'excès inverse. Les jeunes radicaux du SNCC n'en continuent pas moins à décrier sa récupération d'un mouvement pour lequel ils suent chaque jour sang et eau. Son investissement dans l'action directe lui vaut simultanément les critiques des plus conservateurs de son organisation et de la NAACP, qui craignent que la dissidence ne dérape. Les Noirs du Sud, engagés depuis plus de six ans dans la lutte non-violente, sont épuisés et impatients. Nombre d'entre eux s'interrogent sur l'efficacité de la stratégie pacifique.

King tente coûte que coûte de maintenir l'équilibre toujours impossible entre le radicalisme populaire et l'exigence éthique de non-violence. Mais la route qu'il a choisie, une troisième voie entre nationalisme noir et stratégie de prétoire, s'avère toujours aussi difficile à suivre. Les radicaux et les modérés poursuivent leurs critiques. Si la plupart le font *mezzo voce*, Malcolm X lui tempête : « Si vous répétez à un homme qu'il ressemble à Hannibal ou à Gandhi, il finit par le croire – et même à agir en conséquence. Mais il y a une grande différence entre la passivité de King et celle de Gandhi : Gandhi était un grand éléphant sombre assis sur une petite souris blanche. King est une petite souris noire agrippée à un gros éléphant blanc[73]. » En somme, ajoute Malcolm X, King est l'image même du Noir servile et accommodant qu'aiment tant les Blancs, un « oncle Tom » qui demande aux Noirs de tendre l'autre joue quand ils sont frappés. Quand King revendique pour les Noirs une citoyenneté absolue sans réserve, son adversaire tonne :

> Non, je ne suis pas américain. Je suis l'un des 22 millions de Noirs qui sont victimes de l'américanisme. L'un des 22 millions de Noirs qui sont victimes d'une démocratie qui n'est rien d'autre qu'une hypocrisie déguisée. Aussi ne suis-je pas ici pour vous parler en tant qu'Américain, en tant que patriote, en tant qu'adorateur ou porteur de drapeau […]. Je m'adresse à vous en tant que victime de ce système américain. Et je vois

> l'Amérique par les yeux de la victime. Ce n'est pas un rêve américain que je vois, mais un cauchemar américain[74].

Le révolutionnaire musulman a un écho considérable lui aussi et ses attaques font mouche, en particulier auprès des jeunes générations[75].

Le regard toujours affuté de l'écrivain James Baldwin sur l'évolution de la situation politique des Noirs saisit l'enjeu : King doit obtenir que les Noirs soient des citoyens « de première classe », ils ne se satisferont pas de demi-mesures et d'appels perpétuels à l'amour et à la confiance dans les pouvoirs publics. Pourquoi leur demander à eux d'être non violents et pas aux Blancs ? Dans un pamphlet publié quelques mois plus tard, Baldwin, partagé entre King et Malcolm X, met en garde : si le progrès se fait par trop attendre, la prochaine fois, le pouvoir sera aux incendiaires[76]. Interrogé au printemps à la télévision, après les deux leaders politiques, à exprimer ses vues dans le cadre d'un programme intitulé « Le Noir et la promesse américaine », il explique :

> Martin est un homme rare, un très grand homme. Il est rare parce qu'il est qui il est, mais aussi parce que c'est un authentique chrétien. Il croit sincèrement à la non-violence. Il est parvenu par lui-même à acquérir une autorité morale considérable au sud. Mais il n'en a aucune au nord. Ce pauvre Martin s'est échiné Dieu sait comment à réveiller les consciences américaines mais il est arrivé au bout du filon. Il y a des choses qui sont au-delà de ses capacités ; il n'est qu'un homme. Martin ne peut à lui tout seul régler le problème principal de cette nation […]. Cette civilisation a toujours glorifié la violence, jusqu'au jour où le Noir s'est à son tour saisi d'un pistolet. Martin est fragilisé par le petit jeu de ce pays, qui n'est concerné par la non-violence que si moi [un Noir] je deviens violent. Il se moque bien qu'un quelconque shérif de l'Alabama le soit[77].

Les tensions entre les différences mouvances sont telles que King doit en effet, sans renoncer à la désobéissance collective, régulièrement rappeler l'impératif non-violent à des hommes et des femmes excédés. Après qu'une manifestation a tourné à la confrontation avec la police en juin, il appelle même à une journée de repentance, hautement controversée. Après la tenue de son procès, il se présente à la prison et refuse toute libération. On le libère

néanmoins d'autorité, sans doute à l'instigation du ministère de la Justice, qui veut éviter les dérapages. En effet, le chef de la police ne peut pendant les longs mois que dure la lutte éviter toute violence et, à l'été 1962, un avocat noir est sérieusement passé à tabac. Une manifestation considérable de colère est alors organisée et, pris par le flot, Pritchett arrête plus de mille personnes. Lorsque King mène une troupe de manifestants pacifistes devant la mairie, il est lui-même arrêté et, à nouveau, il refuse la libération qu'on lui accorde. Cela ne suffit pas à résorber les divisions entre le SNCC, qui reproche toujours à King son opportunisme, et la SCLC, mais, comme escompté, cette énième incarcération alarme Washington. Une fois encore, la Maison-Blanche demande à King de calmer l'escalade de la tension.

Ce dernier, qui croit fondamentalement que nul progrès racial ne peut advenir sans le soutien fédéral est par ailleurs derechef libéré malgré lui par un tribunal rusé. Le 10 août 1962, il accepte de rentrer à Atlanta et appelle à la fin des manifestations. C'est la condition imposée par le ministre de la Justice avant qu'il ne tente de convaincre les autorités d'Albany de faire des concessions. King est rattrapé par sa peur d'un débordement violent, craignant que, sans un accord rapide, Albany ne s'enflamme. Cette période est pour lui une phase de profonde réflexion spirituelle sur l'impératif de non-violence en toute action et il consacre chacun de ses passages en prison à avancer dans la rédaction d'un recueil de sermons destinés à démontrer comment le christianisme, en particulier dans la tradition noire, repose sur l'amour, dont celui que l'on doit à l'ennemi[78]. Dans ce livre, *La Force d'aimer*, il livre à l'état brut ce que sera son analyse ultérieure du mal dans la société américaine : il condamne le colonialisme et le capitalisme, le racisme et l'impérialisme. Son radicalisme est tel que ses éditeurs suppriment certains passages du livre, en particulier les passages où il condamne la violence d'État. Il avait ainsi écrit que l'Église chrétienne originelle, authentique, était opposée à toute guerre, mal absolu[79].

Pour éviter que la violence ne prenne le pas sur la confiance, il faut une avancée politique que seul Washington peut réaliser. Après avoir à plusieurs reprises interpellé le président Kennedy par voie de presse comme par courrier pour lui enjoindre d'intervenir, il tente un ultime appel public, mélangeant indignation et leçon sur l'histoire du pays et ses principes démocratiques, position légitimiste qui est une grande marque de son

discours émancipateur. En mars 1962, King apostrophe donc une fois encore Kennedy, cette fois dans le journal progressiste *The Nation*. Déplorant la politique des petits pas pratiquée par le président, il le rend responsable en grande partie de l'absence de résultats concrets à Albany. La timidité du Bostonien devant un Congrès dominé par les élus démocrate du Sud est présentée comme une duplicité doublement répréhensible. Plus qu'une erreur et une preuve de naïveté, c'est une faute, sermonne le pasteur, de croire que transiger avec un parlement hostile est une stratégie subtile qui permet, *in fine*, de parvenir à ses fins. Dans un raisonnement qu'il développera plus tard dans sa « Lettre de la prison de Birmingham », il met en lumière le caractère délétère de l'approche gradualiste de Kennedy, celle qui consiste à faire une mesure symbolique ici, une autre là, dans l'espoir de gagner du temps. Le paradoxe, affirme King, est que l'on y obtient des applaudissements rapides sans jamais nuire à l'adversaire. Plus on compose, plus celui-ci s'enferme dans sa tranchée idéologique. Pendant ce temps, l'humiliation des opprimés devient rage. Les demi-mesures sont, sinon dérisoires, profondément vaines. Si c'est cela la « Nouvelle Frontière » promise par le jeune président, alors elle n'est guère nouvelle. King l'exhorte à devenir un grand homme et à s'inscrire dans une lignée illustre, plutôt que de conforter la nation dans son identité bourgeoise, matérialiste et réactionnaire :

> Abraham Lincoln a résisté pendant des années avant de signer la proclamation d'émancipation des Noirs parce qu'il craignait de s'aliéner les esclavagistes des États frontaliers de l'Union. Mais les impératifs de la guerre ont imposé l'émancipation et il a finalement signé le document, gagné la guerre, préservé l'unité nationale et donné à l'Amérique sa plus grande heure de gloire. Le président Kennedy est peut-être tourmenté d'un même dilemme et il pourrait bien être obligé à son tour de prendre une décision tout aussi déterminante, une de ces décisions qui seront jugées un siècle plus tard comme ayant fait la nation plus grande et rendu l'homme mémorable. […]
>
> Quel est le but de la nation américaine aujourd'hui ? D'être fidèle aux principes de Thomas Jefferson, qui affirma que « tous les hommes sont libres et égaux en droit, dotés de droits inaliénables parmi lesquels la vie, la liberté et la poursuite du bonheur » ? Ou bien notre destinée est-elle celle formulée par Calvin Coolidge, pour lequel « l'affaire de

> l'Amérique, c'est de faire des affaires » ? Il doit être exaltant de remiser des accords commerciaux pour se consacrer à une loi sur les droits humains, alors que cela n'a jamais été fait. N'était-ce que pour cela, il faudrait le faire. […]
> Être timoré dans une époque où le monde change à la façon d'un kaléidoscope est pire qu'une erreur. Le président essaie de faire des compromis qui complaisent à ses gardiens de prison mais ils préféreront le paralyser que d'accepter ses propositions. Il est pour le moins frappant que les activités des organisations de la droite extrême au Congrès soient essentiellement dirigées contre lui et que la chose qui unit tous ces groupes entre eux soit justement leur opposition aux droits civiques. Si le président agit, son autorité sera communicative et galvanisera les forces qui transformeront un projet en réalité. « Rien n'est plus fort, écrivait Victor Hugo, qu'une idée dont l'heure est venue. » La nation est prête et impatiente pour une politique présidentielle forte et audacieuse sur la question des droits civiques. […]
> Il est encore temps de saisir cette opportunité, la bonne fois de ce gouvernement n'a pas encore été irrévocablement discréditée. Mais l'horloge de l'histoire indique que l'on approche de minuit et une accélération de l'action gouvernementale est une incontournable nécessité[80].

« Bobby » (Robert) Kennedy préfère ne pas interférer et violer ainsi le sacro-saint « droits des États fédérés » qui définit la liberté américaine par ce système de subsidiarité qui permet aux territoires de se protéger d'un pouvoir central potentiellement tyrannique. L'argument, spécieux, est sans cesse martelé au Congrès par les élus sudistes pour justifier leur refus obstiné d'appliquer la loi fédérale. Kennedy a besoin de leur soutien, il leur cède donc : non seulement il n'intervient pas à Albany mais il reporte *sine die* la signature d'une loi sur les discriminations raciales au logement et nomme plusieurs juges sudistes ultra-conservateurs aux tribunaux fédéraux, rendant la tâche de la NAACP plus ardue encore. Albany, ses dizaines de manifestations et milliers d'incarcérations n'ont pas infléchi le pouvoir. Le mouvement local continuera quelques mois mais il est désormais anémique. En septembre 1962, quatre églises noires sont dynamitées à Albany et ses environs. La peste brune du Sud américain reprend les rênes. L'examen de

conscience de King devant un tel échec lui sert de leçon.

Simultanément, le FBI d'Edgar Hoover enterre toutes les accusations de brutalités policières commises à Albany, accusant en revanche une fois de plus King d'agitation communiste. Dans un climat de paranoïa anticommuniste, une association ultraconservatrice et chrétienne, la John Birch Society (du nom d'un soldat américain tué par les communistes chinois), fait circuler des rumeurs similaires sur cet « ennemi de l'intérieur » qui dirige la dissidence noire américaine. En 1957, ils ont par exemple fait circuler des cartes postales ayant pour illustration une photographie de King assis dans un séminaire de la Highlander Folk School avec comme commentaire : « King dans un centre de formation communiste. » L'influence de leur lobbying réactionnaire grandit tout au long des années 1960 et sert la cause des épigones du sénateur McCarthy, toujours avides de chasse aux sorcières. Cette droite extrême, contre laquelle King met en garde Kennedy dans son article de *The Nation*, est largement représentée chez les puissants parlementaires démocrates. Dans un discours de 1961 devant le syndicat AFL-CIO, qui a comme tous les syndicats du pays subi des purges anti-gauchistes massives depuis le début de la guerre froide[81], King exprime ses craintes. Cette extrême droite florissante est appelée à « menacer tout ce qu'il y a de juste et de décent dans ce pays », à commencer par la protection des travailleurs et bien sûr les droits des Noirs[82].

Hoover parvient à convaincre Bobby Kennedy que King nourrit des amitiés subversives et obtient l'autorisation de mettre certains de ses proches sur écoute. Rustin et Randolph sont parmi les premiers à être espionnés. Il multiplie ensuite les notes sur l'inclination communisante du pasteur noir, qu'il qualifie de « pervers dégénéré[83] ». L'année de la crise des missiles de Cuba, l'accusation est fatale. Non seulement les Kennedy ne soutiennent pas l'action des Noirs d'Albany mais, sous l'aiguillon malveillant de Hoover, ils exigent de King qu'il se sépare de ses deux conseillers parmi les plus chers : Stanley Levison et Bayard Rustin, tous deux anciens communistes, mais également du nouveau représentant de la SCLC à New York, Jack O'Dell. Lui aussi fut membre du Parti communiste[84]. C'est grâce à O'Dell que King, refusant le marché des Kennedy, parviendra un an plus tard à effacer le désastre d'Albany et à reprendre la main.

Pour relancer le mouvement de libération mais aussi pour redonner à la

SCLC sa prééminence, fortement chahutée par l'organisation étudiante SNCC et affaiblie par l'échec d'Albany, l'entourage de King envisage en effet une opération de grande ampleur, un exercice de désobéissance civile si remarquable que le gouvernement fédéral n'aura d'autre choix que d'entendre les Noirs assujettis du Sud. La supervision des opérations reviendrait cette fois, à la différence d'Albany, entièrement à la SCLC et donc à King. C'est rapidement vers Birmingham, Alabama, que se tournent les regards. Les militants noirs y besognent depuis des années afin de desserrer l'étau de la ségrégation dans une ville dont on dit qu'elle est la plus raciste de tout le Sud. Surnommée « Bombingham » en raison des nombreux attentats perpétrés par le Klan et ses affidés contre les militants de la liberté, la ville est aux mains de suprématistes tout-puissants.

La NAACP, par la voix de son nouveau président Wyatt Walker, est décidée à s'impliquer davantage dans l'action sur le terrain et propose à King de s'associer à son projet de mobilisation à Birmingham. Ce dernier, régénéré par l'afflux de nouveaux militants dans son premier cercle depuis les premières *Freedom Rides* (le pasteur C. T. Vivian, venu de Nashville et proche de James Lawson ; Hosea Williams, vétéran et blessé de guerre, qui, arrêté près de cent vingt-cinq fois par la police, subit plus qu'aucun autre la brutalité raciste ; James Bevel, l'étudiant de Nashville cofondateur du SNCC, et Andy Young, l'ancien pasteur devenu l'un des plus proches amis de King), espère éviter les erreurs passées. Cette fois, il n'y aura qu'une exigence claire faite aux Blancs, une unité dans l'action et un exercice subtil de désobéissance collective devant impérativement amener le point de rupture chez l'adversaire. Il faut le pousser à déraper et faire en sorte que sa violence soit retournée contre lui. King rappelle à ses auditeurs que la non-violence n'est pas passive, c'est un combat âpre qui doit mener au renversement des situations acquises. Est donc lancé, à destination de Birmingham, le « plan C » – C pour confrontation.

CHAPITRE 5

De la force brute à la force du droit

Birmingham : l’outrage au monde

Les militants savent en quelles eaux bourbeuses ils mettent les pieds à Birmingham. Le chef de la police (*Commissioner of Public Safety*), Eugene « Bull » Connor, alors en lice pour la mairie de la ville, est un extrémiste notoire usant de ses pouvoirs pour maintenir les Noirs de la ville dans un état permanent de terreur. Aucun attentat raciste n’a jamais été élucidé depuis qu’il est en poste. C’est même lorsqu’il reprit ses fonctions en 1956, après une alternance de quatre ans, que les explosions et les croix en flamme du Klan sont devenus le quotidien des Noirs de Birmingham. Il laissa son poste quelque temps après l’arrêt de la Cour suprême sur la déségrégation scolaire, qu’il jugea intolérable et refusa d’appliquer. Mais, de retour en fonction, il est bien décidé à persécuter tous les « communistes » qui prétendraient à l’égalité raciale. Parmi ces derniers, de ces braves qui ne se sont pas laissé impressionner, le pasteur noir et militant de la NAACP Fred Shuttlesworth. Il dirige l’organisation la plus active de la ville, une branche de la SCLC dite « Alabama Christian Movement for Human Rights ». Présent aux côtés de King à Montgomery en 1956, il suggère à celui-ci de se rendre à Birmingham pour présider à la déségrégation des magasins du centre-ville. Avec Connor à la tête de la police, il leur apparaît plus judicieux de revendiquer auprès du secteur privé la fin des pratiques d’apartheid. Près de deux cent mille Noirs vivent à Atlanta et ils sont des consommateurs prisés d’entreprises qui les discriminent par ailleurs. Comme à Montgomery, l’idée est de priver l’enclave raciste du pouvoir d’achat des Noirs : le boycott s’en prend aux puissants, les détenteurs du pouvoir économique, qui peuvent infléchir les élus.

À l’automne 1962, King se rend donc dans la capitale de l’Alabama à l’invitation de Shuttlesworth, qui a lancé le boycott sous le double parrainage

de la NAACP et de la SCLC. Leurs représentants sont loin d'être accueillis à bras ouverts par la bourgeoisie noire de la ville. Selon Andrew Young, jeune collègue de King, ce sont moins de 5 % des pasteurs noirs qui soutiennent alors l'idée d'une révolte. Les plus investis sont, comme à Montgomery, les milieux populaires et ce sont eux qui viennent écouter le premier sermon de King. Désormais célèbre, ce dernier leur apporte une parole charismatique et ses mots galvanisent la foule.

King, fervent, est interrompu au milieu de son discours lorsqu'un jeune nazi du nom de Roy James, membre du groupuscule suprématiste National States Rights Party, s'élance au pupitre et le frappe violement au visage. Déséquilibré, King vacille alors que son agresseur, un colosse de plus de cent kilos, continue de le frapper, au visage et dans les reins. Le pasteur ne fait aucun geste pour se défendre. Immobilisé, James est relâché à la demande de King et quitte les lieux. Le militant noir, comme pour Izola Curry, refuse de condamner son agresseur et reprend le cours de son sermon. Quatre mois plus tard, alors qu'il donne un discours à Chicago, King est de nouveau agressé par Roy James, qui pérorera dans les pages du journal néonazi *The Rockwell Report* qu'il était fier d'avoir « administré la justice à ce vile agitateur nègre, mélangeur de races et communiste[1] ».

Au printemps 1963, King et son équipe s'installent à l'hôtel Galston, dans le quartier noir de Birmingham. Les militants locaux ont déjà mobilisé les Noirs de la ville, qui remplissent les sièges des réunions publiques donnés par King chaque soir pendant plus de deux mois. Le propre frère de Martin, Alfred Daniel dit « A. D. », pasteur à proximité, s'investit dans l'organisation de la révolte. La famille est par ailleurs élargie à la fin mars lorsque Coretta, restée à Atlanta, donne naissance à une petite fille nommée Berenice, leur quatrième enfant. Son père n'est pas souvent là pour entendre ses premiers babillements, désormais à demeure dans l'Alabama. Coretta, qui a toujours voulu être une militante à part entière, qui a réclamé à son époux de le rejoindre en captivité à Albany et qui participe au mouvement avec talent et passion à chaque occasion, souffre d'être reléguée au rang de mère de famille. Elle élève seule les quatre enfants, Martin étant désormais marié à la cause. Il refuse les aides financières, ne veut en aucun cas être propriétaire de quoi que ce soit (même du domicile familial), et c'est avec le faible salaire alloué au pasteur par la SCLC que Coretta doit faire vivre la famille. Elle

subit avec une frustration profonde les inconvénients d'une vie de privation et de dévotion politique sans pouvoir prétendre à être elle aussi dans la lumière. C'est par ailleurs certainement de cette époque, où il ne vit plus avec elle à Atlanta, que datent les premières infidélités chroniques du pasteur. Mais Coretta demeure un pilier essentiel de l'équilibre d'un homme désormais installé dans une ville où la haine le menace chaque jour avec une force inédite. À peine arrivé, il avait en effet lancé un retentissant « Manifeste de Birmingham » :

> La patience d'un peuple opprimé ne peut pas durer éternellement. Les citoyens noirs de Birmingham ont espéré en vain ces dernières années qu'ils obtiendraient un signe de bonne volonté pour répondre à nos requêtes. […] Nous sommes racialement ségrégués, économiquement exploités et dominés politiquement. […] Deux fois depuis septembre dernier, nous avons reporté nos actions publiques pour éviter d'ajouter de la confusion dans l'hystérie de la campagne municipale. Aujourd'hui, nous agissons conformément à la tradition judéo-chrétienne, à la loi morale et à la Constitution de notre pays[2].

Le mouvement exige la déségrégation des trois principales enseignes de la ville, de la cafétéria à la cabine d'essayage. Si King n'est pas partie prenante des *sit-ins*, il mène les défilés. Il enseigne ici encore la philosophie de la non-violence aux travailleurs noirs, le plus souvent illettrés et, entre chants et prières collectives, les convainc de cesser tout achat dans les magasins de la ville. Peu sont cependant présents aux premières heures de l'occupation des tables de restaurant réservées aux Blancs et seules quelques poignées de militants lancent donc le « plan C ». Comme à Albany, *sit-ins* et « *kneel-ins* » sont organisés. C'est à la faveur d'un défilé dans les rues de la ville en direction de la mairie que l'opération donne ses premiers résultats : cinquante marcheurs non-violents sont arrêtés par les brigades canines de Connor. L'un des bergers allemands enragés attaque un militant sous l'œil avisé d'un photographe de presse. Lorsque le cliché est publié, le lendemain, la ville lance une interdiction formelle de manifester. Une fois encore, le gouvernement, par l'entremise de Bobby Kennedy, enjoint à King de respecter cette décision.

Le pasteur a appris ce que coûte une confiance aveugle dans le

gouvernement lorsqu'il l'appelle à la modération et à la retenue et il n'entend pas être dupe des fausses promesses des Kennedy. S'il sait pertinemment que le Sud ne peut changer ses pratiques sans intervention de l'État fédéral, il sait tout autant que ce dernier n'agira que sous la contrainte. Il lui faut donc instaurer un rapport de force avec Washington. Refuser de transiger est la première étape. Son principal dilemme est que, lorsqu'il est emprisonné, le plus souvent avec son ami Abernathy, il ne peut plus se rendre aux quatre coins du pays afin de lever des fonds pour la SCLC, argent qui sert essentiellement à payer les cautions des camarades emprisonnés. Or s'il désobéit à l'interdiction de défiler, il ira sans aucun doute en prison. La SCLC est toujours sur la brèche financièrement et King est le seul à pouvoir ouvrir le porte-monnaie des progressistes du Nord, des syndicats ou des institutions religieuses. Les deux premiers mois de 1963, King les a justement consacrés à donner des discours de la Californie à New York auprès de donateurs de moins en moins généreux. Il en donna vingt-huit, dans seize villes différentes. Même son ami proche, le chanteur à succès Harry Belafonte, parvient de plus en plus difficilement à convaincre Hollywood et le monde du spectacle de financer la lutte des Noirs du Sud. Sans King, l'organisation ne peut plus fonctionner et ses proches l'exhortent à rester dans la légalité afin de pouvoir poursuivre ses activités. Ils sentent que le mouvement est au creux de la vague. J. F. Kennedy a quant à lui tenté de faire adopter une loi sur les droits civiques, mais cette dernière ne survit pas à l'étape parlementaire. Le président manque de conviction pour la défendre efficacement et, de l'aveu de Bobby Kennedy, « personne dans le pays n'en voulait vraiment et ne s'y intéressait, pas même les médias[3] ».

Comme souvent, King se retire pour prier et réfléchir. Mais la blessure laissée par Albany, où on l'avait accusé de ne pas avoir été solidaire des étudiants en lutte en sortant trop vite de prison, ne lui laisse guère d'alternative. Il est moralement convaincu qu'aucune considération ne doit l'écarter de l'impératif de justice. Sa stratégie est par ailleurs de pousser l'adversaire, en l'espèce la police de Bull Connor, à exprimer sa brutalité viscérale au grand jour afin qu'il se discrédite. Si pour le contraindre à se démasquer et à se perdre il lui faut le trophée d'un pasteur illustre derrière les barreaux, alors soit. King violera la loi en conscience et marchera. Sans doute parce que les premiers à soutenir le mouvement sont les travailleurs noirs de

la ville, le docteur en théologie et bourgeois d'Atlanta quitte pour l'occasion le costume pour la chemise, la casquette et le jean. Ainsi vêtu, il quitte son domicile sous les yeux des journalistes et annonce qu'il désobéira à la loi et défilera avec ses camarades. Avec une cinquantaine d'entre eux, il avance en effet en direction de la mairie, chantant à tue-tête les hymnes de la libération noire qui, inventés ou adaptés du gospel, accompagnent désormais chaque pas des insurgés[4]. C'est au refrain de « la liberté est venue à Birmingham » que les marcheurs font face à la police. Bull Connor, qui a requis les services de Pritchett, son collègue d'Albany, pour appliquer sa stratégie est désormais hors de lui. King est saisi brutalement par la ceinture, jeté dans un fourgon et transporté à la prison de la ville.

C'est sa treizième incarcération. Il est placé d'emblée à l'isolement dans une cellule des plus spartiates. « Malconfortable[5] », sa geôle obscure a vite raison de son moral. Pour la première fois confronté non seulement à la mort mais à la solitude, il est gagné par le désespoir : « Ce furent les heures les plus longues, les plus frustrantes, les plus angoissantes de ma vie[6] », écrira-t-il. Personne ne peut entrer en contact avec lui et, une fois encore, ses proches craignent pour sa vie. Venu de New York, son nouvel avocat Clarence Jones parvient à le voir et lui annonce qu'une caution miraculeuse de 50 000 dollars vient d'être fixée par une justice subitement cordiale. Ce n'est que plus tard que l'on apprend que Coretta, en proie aux plus grandes inquiétudes, a téléphoné à Robert Kennedy, qui a fait pression sur Birmingham. Grâce à Belafonte, qui parvient à réunir la somme, King est libéré après neuf jours de détention. Il accepte sa libération en apprenant que son frère s'apprête à organiser une manifestation massive de plus de mille personnes et que la désobéissance continue.

Pour courte qu'elle fût, la captivité de King eut une portée plus grande encore que toutes celles qui l'avaient précédée. Il y écrit en effet un texte, devenu l'une des œuvres littéraires et politiques les plus importantes de l'histoire américaine contemporaine. Du fond de sa cellule, rongé par la culpabilité de ne pouvoir faire libérer les autres militants incarcérés en payant leur caution, il prie intensément mais cela ne le soulage guère. Lorsqu'un geôlier glisse sous sa porte un exemplaire du journal local du jour, King y découvre un éditorial ravageur signé par huit hommes d'Église blancs de la ville. Un prêtre catholique et un rabbin joignent leurs signatures à la lettre.

Au nom du christianisme et de la bienséance sociale, ils y appellent King à cesser de troubler l'ordre de la ville, le qualifiant d'« intrus » venu semer la zizanie dans la communauté de Birmingham. Ses actions sont jugées « malavisées et inopportunes ». Un homme de foi apporte la paix et non le chaos, défendent-ils, scandalisés par un comportement aussi hérétique. Par ailleurs, pourquoi toutes ces échauffourées, demandent-ils, alors que c'est aux tribunaux de faire avancer la question des droits civiques ? Il faut suivre la procédure, accepter le règlement. Ils se disent bien sûr favorables à l'égalité raciale, mais cela prend du temps, il faut cesser d'exciter inutilement les bonnes gens et ne rien précipiter. À la lecture de la lettre, King comprend à quel point l'Église chrétienne qu'il vénère tant est viscéralement corrompue et qu'il est potentiellement en train de perdre la bataille de l'opinion publique. Surtout, il lui apparaît frontalement que, des années après Montgomery, l'Amérique ne comprend toujours pas pourquoi la liberté des Noirs est urgente, légitime et juste. Griffonnant sur le journal, puis sur du papier toilette et enfin sur un carnet qu'il chipe à son avocat lors de sa visite, King répond fiévreusement à cette trahison des clercs. Il donne dans ce texte un grand cours de démocratie à l'Amérique entière, écrit à l'encre d'une indignation inextinguible, qui fut comparée au « J'accuse » d'Émile Zola, paru dans *L'Aurore* en 1898.

En effet, dans un souffle tribunitien, le citoyen King interpelle lui aussi les puissants par une lettre ouverte à la fois grandiloquente et révoltée qui sonne comme un réquisitoire, avec une politesse qui ne masque guère le sarcasme :

> Chers collègues,
>
> Incarcéré à la prison de Birmingham, je suis tombé sur votre récente déclaration qui tient nos activités pour « malavisées et inopportunes ». […] Vous déplorez les manifestations qui se déroulent actuellement à Birmingham. Mais je regrette que votre déclaration n'exprime pas une préoccupation similaire quant aux circonstances qui ont entraîné les manifestations. Je suis sûr que chacun de vous aura à cœur d'aller au-delà d'une analyse sociale superficielle […].
>
> Vous félicitez chaudement la police de Birmingham […], je ne pense pas que vos éloges auraient été si chaleureux si vous aviez vu ces chiens planter leurs crocs dans les corps de Noirs désarmés et non violents !

Comme souvent, c'est à saint Paul que se réfère le captif, saint Paul qui prêcha d'abord la Loi et se soumit à l'autorité pourtant injuste avant d'être appelé : « Comme Paul, je dois répondre aux appels que m'adressent les Macédoniens. » King justifie sa présence par le double appel, celui de la justice et celui des Noirs de Montgomery qui lui ont demandé de venir les aider. Il n'est pas un agitateur étranger, il est au milieu des hommes pour la justice. Naviguant du registre religieux à celui du droit et de la philosophie morale, il se fait pédagogue. Expliquant la situation sociale dans la ville et la paralysie politique, il cite saint Augustin et Socrate pour illustrer qu'un juste ne peut obéir à une loi injuste. Ajoutant Gandhi à sa démonstration, il défend que se soumettre à un ordre tyrannique revient à coopérer avec ce système, à en être coresponsable, suggérant que si eux le sont, lui et ses camarades s'écartent de la loi des hommes pour une loi morale supérieure. S'ils agissent sans violence, ils agissent avec détermination. À l'antienne des progressistes bon teint, dont les huit pasteurs et certainement les Kennedy, qui appellent les Noirs à la retenue et à la patience, il oppose :

> Mes amis, je dois vous dire que nous n'avons pas obtenu le moindre gain dans le domaine des droits civiques sans exercer une pression résolue, légale et non violente. L'Histoire est la longue et tragique illustration du fait que les groupes privilégiés cèdent rarement leurs privilèges sans y être contraints. […] Nous avons douloureusement appris que la liberté n'est jamais accordée de bon gré par l'oppresseur ; elle doit être exigée par l'opprimé. Franchement, je ne me suis jamais engagé dans un mouvement d'action directe à un moment jugé « opportun » selon le calendrier de ceux qui n'ont pas indûment subi les maux de la ségrégation.
>
> Depuis des années, j'entends ce mot : « Attendez ! » Il résonne à mon oreille, comme à celle de chaque Noir, avec une perçante familiarité. Il nous faut constater avec l'un de nos éminents juristes que « justice trop tardive est déni de justice ». Nous avons attendu pendant plus de trois cent quarante ans les droits constitutionnels dont nous a dotés notre Créateur. Les nations d'Asie et d'Afrique progressent vers l'indépendance politique à la vitesse d'un avion à réaction, et nous nous traînons encore à l'allure d'une voiture à cheval vers le droit de prendre une tasse de café au comptoir. Ceux qui n'ont jamais senti le dard

> brûlant de la ségrégation raciale ont beau jeu de dire : « Attendez ! »[7].

Depuis Du Bois, les Noirs américains ont tenté de faire comprendre à l'Amérique blanche « l'âme du peuple noir » et la souffrance de n'être pas reconnu, de voir son humanité niée et son intériorité méprisée. King, en écho à Du Bois mais également aux analyses du psychiatre martiniquais Frantz Fanon, déploie une approche psychologique de l'opprimé, qui, « effacé » par le maître blanc, développe une névrose que seule la libération peut guérir. Les allusions aux peuples d'Afrique et d'Asie dans sa lettre suggèrent d'ailleurs que, pour King, l'aliénation des Noirs des États-Unis est analogue à celle des peuples colonisés. Il précise ainsi que le Noir américain a été, « consciemment ou inconsciemment, saisi par ce que les Allemands appellent le "*Zeitgeist*" et, avec ses frères noirs d'Afrique, ses frères bruns ou jaunes d'Asie, d'Amérique du Sud ou des Antilles, il avance poussé par un sentiment d'urgence cosmique vers la Terre promise de la justice raciale ». L'internationalisme de King est ici à l'unisson des nations nouvellement indépendantes qui se refusent à « s'aligner », mais aussi à celui de militants cosmopolites de la cause des peuples de couleur comme Fanon. En octobre 1962, le pasteur avait rencontré Ahmed Ben Bella et avait célébré avec lui la nouvelle république algérienne mais aussi évoqué la situation des Noirs américains, parfaitement connue du leader indépendantiste, qui avait suivi jusqu'aux événements d'Albany. Les deux hommes expriment la « fraternité » de leurs deux peuples et King écrit que « la bataille des Algériens contre le colonialisme et la bataille du Noir contre la ségrégation est une lutte commune […], les deux systèmes relèguent les hommes au rang de choses[8] ». Ici encore, la figure de Fanon, engagé auprès du Front de libération nationale (FLN), dévoile son ombre. Mais si pour l'auteur des *Damnés de la terre*, traduit deux ans plus tôt en anglais, la révolte armée est purificatrice et salutaire[9], pour King c'est au contraire la non-violence qui transfigure les tourments psychiques des humiliés :

> Il y a chez le Noir beaucoup de ressentiments accumulés et de frustrations latentes ; il a bien besoin de leur donner libre cours. Qu'il manifeste donc ; qu'il aille en pèlerinage prier devant l'hôtel de ville ; qu'il se mue en « Voyageur de la Liberté » et qu'il comprenne pourquoi il doit le faire. S'il ne défoule pas, par des voies non violentes, ses

> émotions réprimées, celles-ci s'exprimeront par la violence ; ce n'est pas une menace mais un fait historique. Je n'ai pas dit à mon peuple : « Oublie tes sujets de mécontentement. » J'ai tenté de lui dire, tout au contraire, que son mécontentement était sain, normal, et qu'il pouvait être canalisé vers l'expression créatrice d'une action directe non violente[10].

Sévère à l'égard des siens, il décrit la complaisance de certains Noirs installés qui renoncent par peur ou par lâcheté à la lutte et l'égarement de ceux qui, au contraire, ont transformé la révolte en haine et veulent une insurrection armée. Il se distingue des deux, s'inscrivant dans une voie médiane qui fait de lui un homme de la véritable modération et de l'équilibre. Mais pour autant, à mi-chemin, sa plume semble épuisée d'avoir à expliquer et convaincre et le registre de la récrimination et de la colère se dessine. Dans une réinterprétation brutale, bien que parfaitement juste, de la geste nationale, il balaye alors le mythe du « rêve américain » :

> Pour maltraités et raillés que nous puissions être, notre destinée est liée à celle de l'Amérique. Avant même que les pèlerins ne débarquent à Plymouth, nous étions déjà là. Avant que la plume de Jefferson ne trace sur les pages de l'histoire des mots majestueux de la Déclaration d'indépendance, nous étions déjà là. Pendant plus de deux siècles, nos ancêtres ont travaillé dans ce pays sans être payés. Ils ont fait le coton roi. Ils ont construit les demeures de leurs maîtres tout en subissant injustice, brutalité et humiliations. Et pourtant, grâce à leur vitalité inépuisable, ils ont continué à croître et à se multiplier. Si les cruautés indescriptibles de l'esclavage ne sont pas parvenues à nous arrêter, l'opposition à laquelle nous faisons face aujourd'hui sera vaine. […]

Dans ce dernier extrait, c'est dans la tradition des esclaves révoltés que s'inscrit King : « maltraités et raillés » (en anglais « *abused and scorned* ») sont les paroles d'un chant fameux des Noirs enchaînés (« *I've been buked and I've been scorned* ») que la chanteuse de gospel noire Mahalia Jackson, amie de King, chantera souvent en son honneur[11]. La voix de l'esclave qui s'exprime alors est âpre, empreinte de la mémoire de crimes que les Blancs aimeraient occulter. Oublié le pasteur élégant et éduqué qui rassure les Blancs en leur parlant d'amour et de réconciliation. King les sort de leur opportune

naïveté : il ne veut rien de moins qu'une révolution et sauver l'âme de cette Amérique perdue. À la même époque, Malcolm X, son adversaire au nord, défend une argumentation parfaitement similaire quant à l'analyse et au diagnostic. Mais si les nationalistes noirs de la Nation of Islam sont séparatistes et ne veulent en rien être intégrés au pays qu'ils jugent à jamais corrompu par les Blancs, King lui affirme que la place des Noirs est ici, en Amérique, nation qu'ils ont construite à force de sueur et de sang et qui est la leur. Bien que King condamne les solutions et la rhétorique de la Nation of Islam, il s'approprie l'accusation qui lui est faite d'être un radical, un extrémiste :

> [Cette attitude] est dénoncée aujourd'hui comme extrémiste. Je dois admettre que j'ai tout d'abord été déçu de [la] voir ainsi qualifiée. Mais en continuant de réfléchir à la question, j'ai progressivement ressenti une certaine satisfaction d'être considéré comme un extrémiste. Jésus-Christ n'était-il pas un extrémiste de l'amour[12] ?

Citant le prophète Amos, saint Paul mais aussi Thomas Jefferson et Abraham Lincoln, il souligne que chacun fut un extrémiste selon leurs critères et suggère qu'« après tout, peut-être le Sud, notre pays et le monde ont-ils grandement besoin d'extrémistes créateurs ». Son trait le plus cinglant est un tour de force rhétorique : il déplore d'avoir à constater que les pires ennemis de la justice ne sont pas les extrémistes, ceux du Ku Klux Klan ou du White Citizens Council, qui pendent les Noirs à la nuit tombée, mais les tenants du consensus tranquille, les bien-pensants qui parlent de leurs « frères noirs » et jamais ne jugent le moment de la liberté venu. Eux, les « modérés », sont les vrais ennemis de la liberté et de l'égalité.

Wyatt Walker, de la NAACP, récupère et déchiffre le manuscrit improbable que Clarence Jones, l'avocat de King, parvient à faire clandestinement sortir de la prison. Pour les Noirs de Montgomery, l'incarcération volontaire du pasteur et sa plaidoirie passionnée pour la justice sont une inspiration. Ils prennent connaissance du texte non par l'écrit mais par les sermons que donne King après sa libération. Deux jours après sa sortie, il répète en effet une version homilétique de sa lettre mais destinée cette fois à une audience noire. Plus que jamais indigné par la modération, écœuré par la couardise des modérés au pouvoir devant le déchaînement de

violence raciste, il appelle à combattre. La frustration et la colère qu'il exprime au pupitre font écho à un sermon précédent, donné quelques jours avant son emprisonnement : « N'attendez pas de Dieu qu'il vienne vous libérer, n'a-t-il pas dit à Moïse de se charger lui-même de l'affranchissement des hommes ? » Il exprime pour la première fois les doutes les plus grands dans la capacité du pays de sortir de ses ornières idéologiques. Il n'y a pas d'exceptionnalisme américain, pas de destinée naturelle du pays vers la justice et la démocratie. La rédemption nationale ne se produira pas sans contrainte. C'est aux Noirs eux-mêmes de créer cette véritable démocratie, ils ne peuvent compter sur personne d'autre.

Le sacrifice christique de King et le récit de son embastillement leur imposent de suivre sa parole. La presse réceptionne la lettre mais reste indifférente. Le *New York Post* en reçoit une version publiée par un petit éditeur pacifique et la publie à son tour. À ce moment, le texte prend une dimension nationale. Il devient un manuel de la libération et un traité de philosophie morale accessible au plus grand nombre tout en étant d'une langue et d'une érudition qui impressionnent les Blancs. Mais s'il est un défi intellectuel et spirituel, le pamphlet de King est à court terme incapable d'infléchir les puissants de la ville. Son frère et vingt-huit des manifestants qui l'accompagnaient en direction de l'hôtel de ville ont eux aussi été arrêtés. La police, soutenue dans son arbitraire par le gouverneur de l'Alabama, un ségrégationniste pur sucre du nom de George Wallace, et les élus empêchent toute évolution de la situation. Les Kennedy ne donnent aucun signe de soutien et King, furieux, refuse de se rendre aux cérémonies de Washington pour le centenaire de l'émancipation des esclaves, excluant d'être la caution morale d'un gouvernement qu'il juge hypocrite. La SCLC est à court d'argent et, plus grave encore, de militants. Après trois semaines de confrontations vaines et d'emprisonnements, les Noirs de Birmingham sont las et doutent de l'efficacité de la stratégie choisie. King sort de prison pour réfléchir avec ses proches à l'issue de l'opération. L'un de ces derniers, le révérend James Bevel, suggère alors que l'on autorise les enfants à rejoindre les cortèges. Premières victimes de la réaction blanche depuis *Brown vs Board of Education*, les écoliers et lycéens ont vu depuis des semaines leurs parents s'engager vaillamment dans la lutte. Bien des adolescents ont réclamé d'y participer.

On décide alors la mobilisation de centaines d'enfants de six à dix-huit ans

et leur occupation de l'espace public, dans un geste de provocation dont King sait qu'il aboutira à l'intervention de la police et à l'arrestation des jeunes marcheurs. Ils seront placés dans les prisons de la ville et les encombreront au point de créer une tension telle qu'il faudra négocier. Le pasteur et père de famille n'ignore pas que le risque de violence est grand – c'est même une certitude. Le dilemme moral est donc considérable et les militants discutent longuement avant de s'accorder sur la décision. Dans un premier temps, des formations sur la non-violence et la signification de leur participation seront données dans les classes. Puis les petits révoltés prendront la rue.

Le 2 mai 1963, près de mille enfants marchent en direction de l'église baptiste de la 6eRue. La procession chante à tue-tête les hymnes de la libération noire, dans une euphorie qui n'est qu'à peine altérée par l'intimidation des autorités scolaires (qui menacent de les renvoyer) ou des forces de l'ordre hurlantes. La police de Connor, avec ses chiens et ses lances à incendie, est en effet sur le pied de guerre. Mais le cortège est d'une extraordinaire discipline : ses membres se laissent arrêter sans coup férir. Cette armée chantante n'a pour seul fusil que son harmonie chorale, et une fois encore, en lieu et place des pancartes et des revendications lancées au mégaphone, ce sont les mélopées de la libération noire qui guident son insurrection : « J'ai pas peur de ta prison/ J'ai pas peur de tes chiens/ J'ai peur d'aucun Bull/ Parce que j'veux ma liberté, ma liberté tout de suite[13]. » King, qui chante à l'unisson, explique plus tard le rôle de la musique dans leur sortie d'Égypte, elle est partie intégrante de la libération noire :

> Nous chantions beaucoup. Dans un certain sens, ces hymnes à la liberté sont l'âme du mouvement. Ils représentent autre chose que des incantations, ce ne sont pas seulement des slogans destinés à animer une campagne ; ils sont aussi vieux que l'histoire du Noir en Amérique. Ce sont les adaptations de chants d'esclaves : l'expression de leur chagrin, leurs cris de joie, leurs appels au combat… ils sont aujourd'hui les hymnes emblématiques de notre mouvement. Certains parlent doctement de leur tempo et de leur rythme mais ce sont les paroles qui nous inspirent. Quand je fredonne « *Woke up this morning with my mind stayed on freedom* » – « Je me suis réveillé ce matin l'esprit habité par la liberté » –, je n'ai pas besoin de musique pour en saisir le sens. Nous entonnons ces chants de libération pour les mêmes raisons que les

> esclaves naguère… parce que nous sommes enchaînés nous aussi et que ces chants nous galvanisent, renforçant notre détermination et notre conviction. « *We shall overcome, black and white together, we shall overcome some day* » (« nous surmonterons, Noirs et Blancs ensemble, nous surmonterons un jour »). Ces chants nous ont soudés les uns aux autres, ils nous ont donné à tous du courage et nous ont incités à marcher du même pas. Ainsi, nous étions armés pour faire face à n'importe quelle Gestapo, nous nous sentions portés par une présence cosmique quand nous chantions : « *Come by me, lord, come by me* » (« Viens à moi, Seigneur, viens à moi »)[14].

Cette croisade des enfants est sans précédent et les habitants de la ville sont dans un état de stupeur. Pour la première fois dans l'histoire, mille enfants se sont volontairement fait emprisonner. Certes, le principe de l'emprisonnement de masse, au cœur de la stratégie de Gandhi, est un passage obligé de la révolution non-violente. Mais les conditions de détention sont redoutables pour un Noir dans le Sud américain des années 1960. On y risque au mieux de perdre son emploi (dramatique pour une population souvent au bord de la misère), au pire les violences physiques et la mise à mort arbitraire. Par ailleurs, les Noirs se sont battus contre le stéréotype du criminel qui leur est accolé et se gardent donc d'enfreindre les lois. L'acte des enfants témoigne donc d'un courage remarquable. Plus encore, le lendemain et dans les jours qui suivent, ils sont deux fois plus nombreux à battre de nouveau le pavé. Cette fois, Bull Connor oublie les conseils de retenue prodigués par Laurie Pritchett ; il décide de lancer ses bergers allemands sur les manifestants et de les disperser sous le jet des lances à incendie. Le 7 mai connaît une telle répression que certains journalistes décrivent une atmosphère de guerre civile, les enfants faisant face au char acquis par Connor et aux lances à incendie. Ces dernières arrachent l'écorce des arbres et brisent les côtes de Fred Shuttlesworth, le leader local, qui comme tant d'autres est hospitalisé. Des images effroyables d'enfants balayés comme des fétus de paille, livrés aux crocs écumants des molosses et aux matraques de leurs maîtres paraissent dans la presse. John Kennedy dit en avoir eu la nausée.

L'ignominie de la scène suscite une réaction double : la situation de Birmingham est enfin comprise dans son caractère tragique par la Maison-

Blanche et les cercles municipaux, mais on condamne dans le même souffle l'attitude de King : quel homme responsable envoie des enfants au-devant d'une telle violence ? La presse fustige son « utilisation » des mineurs. De Malcolm X à Robert Kennedy, sa stratégie est jugée cynique et lâche. King, souvent en proie aux scrupules les plus intenses, leur répond ici sans ciller : les enfants noirs souffrent chaque jour, depuis leur naissance, de vivre sous le joug et de n'être promis qu'à l'humiliation et à la honte. Grondeur, il tance : « Où étiez-vous pendant ces siècles de ségrégation où ils ont été maltraités ? Qui se souciait alors de leur tourment[15] ? »

En état de choc devant de telles images, la population blanche de la ville, en particulier les milieux d'affaires qui constatent que le boycott des magasins du centre-ville et toute l'agitation qui l'entoure nuisent à leurs intérêts, prend ses distances vis-à-vis de Connor. Même les hommes de ce dernier peinent à lui obéir : lorsqu'un cortège des Noirs de la ville se rend à proximité de la prison pour chanter en ce début de mai, Bull Connor ordonne de nouveau l'usage des lances à incendie. Alors que ces dernières sont armées dans leur direction, les marcheurs s'agenouillent et se mettent à prier. Malgré les vociférations de leur supérieur, les policiers ne peuvent activer leurs armes. Immobiles, ils refusent de bouger et laissent les manifestants s'éloigner. Dans le même temps, Robert Kennedy envoie son conseiller aux droits civiques, Burke Marshall, sur place pour entamer des pourparlers. Un comité des anciens de Birmingham, constitué de ses principaux notables, accepte de négocier. Les demandes de King, qui veut à tout prix une victoire, sont étonnement circonscrites : la déségrégation des magasins de la ville dans tous leurs espaces (restaurants compris), la promotion et l'embauche de personnels de couleur dans ces magasins et la mise en place officielle d'une organisation biraciale, comprenant les chefs du mouvement noir, qui supervisera la bonne application des mesures et qui devra immédiatement commencer une série de rencontres. King craint en effet les entourloupes et mensonges des responsables blancs, qui lui ont fait tant de tort à Albany. Les élus renâclent pour la plupart mais la pression du monde des affaires est telle que, le 10 mai, un accord est conclu. Le syndicat de l'automobile, l'UAW, dont le président Walter Reuther[16] est entièrement acquis à la cause de l'égalité raciale, fournit les 300 000 dollars nécessaires à la libération des centaines de militants noirs toujours derrière les barreaux.

L’accord, encore inenvisageable quelques semaines plus tôt, fait la une des quotidiens dans tout le pays. On crie à la victoire de la justice sur les forces obscures qui traversent encore les États-Unis. On veut croire à l’unanimité des Américains autour de cette belle incarnation du progrès et de l’unité nationale. Mais en réalité, comme à chaque fois que la résistance noire obtient une avancée, la réaction est immédiate et furieuse : le 11 mai, lendemain de la signature de l’accord, une série de bombes explosent à Birmingham. King échappe une fois encore à la mort en se rendant à Atlanta, laissant derrière lui sa chambre de l’hôtel Galston, dynamitée ce soir-là. Centre de commande des insurgés, l’hôtel est en grande partie réduit en cendres et peu sont blessés. La même nuit, une autre bombe est placée chez le frère de Martin, le pasteur A. D. King, qui s’en sort indemne. Un avocat noir de la ville connaît la même expérience. Les Blancs extrémistes crient vengeance.

Par un tour de force, les dirigeants de la SCLC, puis King lui-même dès son retour, parviennent à apaiser la colère des Noirs de la ville qui s’étaient rassemblés dans les rues et avaient lancé bouteilles et pierres. Les émeutiers sont dans leur immense majorité des habitants des taudis, les Noirs les plus pauvres de la ville, qui n’ont jusqu’alors que faire des appels à la non-violence. King, toujours persuadé que la question sociale devra être au cœur des droits civiques pour leur donner une substance véritable, fait alors le tour des bars, des écoles et des églises des quartiers populaires afin de les convaincre non seulement de cesser la violence mais de poursuivre la révolte non-violente. Il leur explique qu’ils sont poussés à l’émeute par les ennemis de la cause, que c’est un piège à éviter à tout prix. Paradoxalement et à rebours de sa position habituelle, la NAACP, par la voix de Wyatt Walker, affirme le droit à l’autodéfense. King porte donc seul le message non-violent. Une fois encore, son incroyable capacité à parler aux exclus et aux humiliés, à l’église comme sur les trottoirs, impressionne les autres militants. Julian Bond, tout jeune militant du SNCC, se souvient :

> Il avait une mémoire exceptionnelle, je me souviens de l’avoir vu prêcher un jour à l’église de Galston ; il y avait vingt-cinq autres pasteurs présents et, sans la moindre note, il les a tous appelés par leur prénom… Il était capable de communiquer immédiatement avec son auditoire, ses phrases étaient simples sans jamais être condescendantes.

> Il ne prenait pas son auditoire de haut. Pourtant, son propos était si simple qu'il faisait passer les idées les plus compliquées […] il avait cette voix forte qui vous saisissait ; ses talents rhétoriques étaient incroyables, il était capable en vous parlant de base-ball par exemple de vous y intéresser même si vous n'en aviez que faire[17]…

À court terme, sa parole est salutaire et ramène le calme. King réintègre les émeutiers à la lutte ordonnée et ils y prennent toute leur place, là où la bourgeoise prédominait traditionnellement. Mais il demeure lucide : sans résultat concret de leur combat, ils abandonneront sa méthode et s'abandonneront à la colère et aux armes, tentation qu'il est le premier à comprendre.

Il trouve alors un improbable allié de circonstance : à l'annonce des explosions, le président Kennedy intervient à la télévision pour annoncer l'envoi de la garde nationale à Birmingham. Informé du succès de la Nation of Islam et de l'attrait de son porte-parole charismatique Malcolm X auprès des classes populaires noires des grandes villes du Nord, il préfère négocier avec King. Enfin, Washington s'engage à protéger ses citoyens de couleur. Peu de temps après, le président soumet un projet de loi sur les droits civiques au Congrès. Au grand dam de Shuttlesworth, King donne alors crédit au comité *ad hoc* institué dans le cadre de l'accord et accepte un moratoire sur les manifestations. Kennedy semble cette fois prêt à tenir parole. Le nouveau maire, Albert Boutwell, pressé par Washington, ainsi que la chambre de commerce font appliquer l'accord malgré un Connor éructant. La déségrégation est partielle et on est loin de la justice. Mais la campagne de Birmingham, qui finit par se débarrasser de Connor et déségréguer les commerces, a réussi l'impensable : avancer vers l'égalité raciale dans cette Johannesburg du Sud américain et obliger le gouvernement fédéral à intervenir. Plus profondément, quelque chose s'est brisé dans l'esprit de la population noire : « Ils n'ont plus peur », dit Wyatt Walker à l'issue de la campagne. Davantage qu'après Montgomery ou Albany, la révolte de masse, non violente et ordonnée, apparaît comme le meilleur moyen de briser les chaînes de la servitude. Le Sud ne succombe plus au « péché de conformité » que déplorait King. Dans plus de cent villes aux quatre coins du Sud, des centaines de manifestations mettent au défi les autorités locales et bien des municipalités cèdent devant leur détermination. Avec la lettre de captivité de

King et l’incarcération héroïque des enfants, la prison n’est plus seulement le symbole de l’arbitraire blanc et de la répression mais devient le lieu même de la prise du pouvoir noir[18].

Les masses noires marchent sur Washington

James Baldwin n’a pas tort : malgré ses victoires et sa notoriété, King est considéré comme un pasteur sudiste menant une lutte après tout provinciale. Même si douze des dix-neuf millions de Noirs américains vivent dans le Sud, la lutte contre Jim Crow demeure un enjeu lointain y compris pour l’élite noire nordiste. Lorsqu’il enflamme la foule de Birmingham venue l’écouter en lui disant qu’après avoir subi l’histoire ils l’écrivent désormais en la faisant[19], il est encore bien seul à percevoir qu’un mouvement inéluctable et d’ampleur universelle est en marche. Le pays dans son ensemble, qui ne l’écoute que d’une oreille, n’entend pas ses appels à se réformer en profondeur, de son système économique à sa structure sociale. Cela implique bien plus que de donner le droit de vote au Noirs du Sud, même si cela est un indispensable prérequis. La nation entière doit être prise à témoin et exposée à la réalité de l’inégalité et de l’injustice qu’elle abrite. Il est donc temps, juge la SCLC, que la cause des Noirs devienne un enjeu national, qu’elle soit l’avant-garde d’un mouvement de fond de réforme sociale. Une coalition sans précédent – unissant Nord et Sud, Blancs et Noirs, radicaux et modérés – doit parvenir à imposer au gouvernement fédéral d’appliquer la loi et de faire des Américains de couleur des citoyens « de première classe ».

Dès la fin de 1963, King et ses proches envisagent une opération de grande ampleur à Washington. Le président Kennedy et son vice-président, Lyndon Johnson, se sont engagés à faire voter une loi historique mettant fin à la ségrégation. Mais cela suppose bien des tractations avec un Congrès plus que réticent et, si King veut croire à la bonne volonté du président, il doute toujours de sa détermination. Maintenir la pression est donc un impératif.

A. Philip Randolph, pionnier des manifestations massives à Washington, contacte toutes les organisations noires. Plus de vingt ans après son fait d’armes, toujours actif, il demeure persuadé de la vertu d’une telle mobilisation. King, qui a formé un comité de réflexion constitué de ses plus proches conseillers (R. Abernathy, A. Young, B. Rustin, S. Levison,

C. Jones, etc.), avait également envisagé une marche populaire sur le Capitole. À condition d'être de très grande ampleur, elle pourrait marquer les esprits de tout le pays (à la différence de 1941, la télévision est désormais une arme politique) et forcer la présidence et le Congrès à adopter la loi une bonne fois pour toutes. Avec son bras droit, Bayard Rustin, toujours proche de King, Randolph associe les syndicats et la SCLC à son projet. King est d'emblée convaincu et sa détermination vient à bout des réticences de Roy Wilkins, nouveau président de la NAACP. Grâce au prestige de Randolph et à la victoire de King à Birmingham, les autres organisations acceptent de se joindre à la marche. Les groupes du nord du pays seront présents, tels la National Urban League de New York, dirigée par Whitney Young Jr., ou le CORE, représenté par James Farmer. Plus surprenant, John Lewis et le SNCC sont également pleinement associés. La tonalité radicale de la marche et son accent mis sur les questions économiques et sociales leur conviennent particulièrement. Randolph, qui avait déjà envisagé une marche pour le « droit à l'emploi » en 1961, entend en effet que l'objet de la manifestation soit bien plus que le droit de vote. Elle s'intitulera, de façon éloquente, « Marche pour l'emploi et la liberté ». Les syndicats dissidents de l'AFL-CIO (toujours discriminant malgré l'entrisme forcené de Randolph et les avancées récentes) mèneront le cortège. Pour la première fois, la résistance noire sera véritablement unie dans l'action.

Mis au courant, John Kennedy est ulcéré de se voir ainsi mettre le couteau sous la gorge par les leaders noirs. Le 24 mai, une rencontre entre l'écrivain James Baldwin et Robert Kennedy avait déjà tourné à l'aigre, le ministre jugeant que le ton catégorique des revendications noires était la marque de leur intransigeance[20]. John Kennedy craint par ailleurs l'image déplorable que cette marche aurait pour lui dans le contexte de négociations tendues avec les démocrates du Sud. En juin 1963, il convoque les principaux organisateurs afin de les convaincre de renoncer. Il leur affirme qu'ils jouent contre leur camp, donnant des arguments au Congrès pour ne pas voter la loi dans une telle atmosphère. Il suffit d'une poignée de sudistes contrariés, leur rappelle-t-il, et la majorité des deux tiers des votes, qui permet d'échapper à l'obstruction par « flibusterie[21] », ne sera pas atteinte. Il se présente comme affaibli et tente de jouer sur la corde sensible : ils doivent lui faire confiance, il mettra tout son poids dans la bataille, mais il leur faut rester en retrait.

Piqué, King rétorque qu'à chaque fois qu'il a déclenché un mouvement social on lui a répondu que ce n'était pas le bon moment. Ce n'est jamais le bon moment. Les trois mois qui venaient juste de s'écouler avaient vu pas moins de dix-huit nations de couleur gagner leur indépendance. Plus que jamais, King croit au *Zeitgeist* : le temps de l'émancipation est venu. Randolph, le syndicaliste madré, mène la suite de la courte conversation. L'affaire est entendue. La manifestation aura lieu.

J. F. Kennedy se rend à l'évidence, il ne les a pas convaincus. Avant de prendre congé, il s'isole avec King pour lui faire de nouveau part des rapports que le FBI lui apporte et de son inquiétude face à l'« entourage communiste » du pasteur. Une fois encore, les noms de Stanley Levison et de Jack O'Dell sont mentionnés. Le FBI suspecte également Clarence Jones, l'avocat noir qui défendit King à Birmingham. Se disant soucieux de la vulnérabilité que cela représente pour le mouvement dans son ensemble, le président suggère à demi-mot qu'il est lui aussi soumis à l'inquisition du FBI et au risque d'un opprobre fatal si des loyautés encombrantes étaient révélées. King ne sait pas encore que Robert Kennedy s'apprête à signer l'autorisation de sa propre mise sur écoute, réclamée depuis des années par Hoover. Le président n'en dit rien. Pas plus qu'il ne mentionne les outrances publiques du gouverneur George Wallace, qui se répand publiquement sur la traîtrise des Kennedy compromis avec lui, King, présenté comme « un communiste, ami de Fidel Castro et de Ben Bella ». La pression est subtile et le chantage à peine masqué : King doit se défaire de ses deux conseillers.

King tergiverse, mais l'enjeu de la marche est tel qu'il finit par craindre lui aussi que son compagnonnage avec des sympathisants communistes ne porte préjudice au mouvement. Randolph, syndicaliste socialiste jusqu'au bout des ongles, est, depuis le pacte germano-soviétique, également sur une ligne hostile aux communistes[22]. O'Dell est un militant particulièrement sulfureux depuis qu'un quotidien de Louisiane a publié un éditorial en octobre 1962 l'accusant d'être un agent du Parti communiste, infiltré dans la SCLC pour en faire un satellite. King avait alors rappelé à quel point la chasse aux sorcières initiée par le FBI, le sénateur Joseph McCarthy mais aussi la commission parlementaire sur les activités anti-américaines (House Un-American Activities Committee – HUAC) était un cache-sexe de la répression contre les militants noirs.

Cette fois, King cède pour O'Dell, à qui il demande de démissionner. Il choisit en revanche de garder son proche conseiller et avocat Stanley Levison. Blessé, O'Dell quitte la SCLC non sans déplorer dans une lettre rageuse à King le fait que « l'un des obstacles les plus redoutables sur le chemin vers la liberté est cette hystérie anticommuniste qui sert opportunément aux avocats du *statu quo* à empêcher tout véritable débat, posé et rationnel, sur des questions sociales déterminantes[23] ». King ne l'ignore pas, mais à la crainte sincère que ses amitiés ne nuisent à l'événement ambitieux qui se prépare s'ajoute un vieux fond bourgeois chez lui. Si chacun s'accorde à lui reconnaître une extraordinaire capacité à parler aux plus humbles, d'égal à égal, sans la moindre arrogance ou fatuité intellectuelle, il préfère néanmoins que le mouvement soit représenté par des intellectuels, à tout le moins des militants éduqués. Par ailleurs, comme souvent, il cherche à éviter les conflits internes et pèche parfois – autre paradoxe pour un lutteur aussi gaillard – par peur de la confrontation avec ses proches. Abernathy n'est pas le seul à lui reprocher d'être un dirigeant parfois évanescent, qui ne veut pas être un chef, ce qui ne manque pas de sel si l'on pense aux critiques des étudiants radicaux, qui reprochent l'esprit hiérarchique et parfois autoritaire du « grand homme ». Mais cette fois King tranche et se sépare d'un camarade. Ce compromis avec les Kennedy sur O'Dell en préfigure un autre, le seul qui troublera l'unanimité de la Marche sur Washington.

C'est une autre figure controversée, le socialiste gay Bayard Rustin, qui orchestre ce qui s'annonce comme la plus grande opération menée jusqu'alors par les soldats de la libération noire. Plus que jamais à la manœuvre malgré l'hostilité des plus conservateurs parmi les dirigeants noirs, il en est l'architecte et le maître d'œuvre. En liaison permanente avec King et Randolph, il mobilise les alliés de la cause aux quatre coins du pays, espérant que cent mille personnes répondront à l'appel.

Le 28 août 1963, c'est en réalité près de deux cent cinquante mille personnes qui se rassemblent sur le *mall* de Washington (longue bande de verdure allant de la Maison-Blanche au mémorial d'Abraham Lincoln, le long de laquelle se trouvent nombre de musées et d'institutions publiques) afin d'obtenir le vote définitif d'une loi sur les droits civiques. L'ampleur de la foule, véritable pétition humaine, dépasse les espérances des organisateurs.

Près de soixante-quinze mille Blancs foulent le gazon de la capitale, témoignant de leur soutien à la cause de l'égalité. « Nous sommes l'avant-garde d'une formidable révolution morale », clame Randolph. La révolution fera bien plus que libérer le Sud. On réclame bien sûr la mise à bas de Jim Crow. Mais les Noirs du Nord connaissent des formes plus subtiles de subordination et, par l'exigence d'un salaire minimum, d'un droit du travail garanti pour les travailleurs agricoles et les employés de maison et une politique publique volontariste contre le chômage, les revendications des marcheurs de Washington sont radicales[24]. Il s'agit, par la loi, de mettre fin à la ségrégation par des mesures punitives vis-à-vis des récalcitrants mais aussi de pénaliser tous ceux qui se rendent coupables de discrimination raciale sur le marché de l'emploi. Dans une forme de parrainage fortuit, on apprend en fin de matinée le décès de l'intellectuel socialiste W. E. B. Du Bois, père et pionnier de la lutte qu'ils mènent alors, mais qui, ayant perdu toute illusion sur la capacité de l'Amérique à s'amender, avait rendu son dernier souffle sur les terres lointaines du Ghana.

Toute la journée, les orateurs et les artistes se succèdent à la tribune. Grâce à un microphone puissant (payé par le syndicat des travailleurs automobiles), rabbins et chanteurs, militants noirs et syndicalistes font porter leur voix. Joséphine Baker partage son expérience de petite fille noire de Saint Louis dans le Missouri persécutée à cause de sa couleur de peau et qui trouvera la paix en France ; Walter Reuther évoque l'union des travailleurs et la honte que représente l'assujettissement des ouvriers de couleur ; Mahalia Jackson fait vibrer la terre avec deux chants gospel, *How I Got Over* (« Comment j'ai surmonté ») et *I've Been Buked and I've Been Scorned*. Les « Freedom Singers » et Joan Baez fredonnent ensemble l'hymne désormais connu de tous : *We Shall Overcome* (« Nous vaincrons »), repris en cœur par la foule. Bob Dylan chante avec elle puis interprète *Only a Pawn in Their Game* (« Un pion dans leur jeu ») en hommage au militant du Mississippi Medgar Evers, tué en juin d'une balle dans la tête par un suprématiste blanc. La chanteuse et militante Odetta interprète à la guitare sèche un chant traditionnel noir qui solennise l'instant : *I'm on My Way and I Won't Turn Back* (« Je suis en route et je ne me retournerai pas »). La musique est plus que jamais l'oxygène de l'insurrection non-violente qui se déploie.

Chacun exprime, avec plus ou moins d'éloquence, son souhait que la

nation soit enfin juste et unie. Cette journée est un grand spectacle, un théâtre politique éminemment sérieux où l'on interprète une Amérique alternative. Dans une atmosphère de réconciliation nationale qui semble faire oublier les milliers de soldats qui, sur ordre présidentiel, quadrillent la capitale de peur que le rassemblement pacifique ne tourne à l'émeute, les militants du SNCC veulent faire entendre leur voix eux aussi. Leur représentant, John Lewis, a préparé un discours incisif mettant en cause l'apathie des Kennedy et appelant à la révolution sociale des masses noires. La NAACP, rejointe par les pasteurs conservateurs, craint une telle envolée, J. F. Kennedy ayant finalement décidé de soutenir cette journée et s'étant engagé à parlementer avec eux. Lewis parle dans ses notes avec des mots que King aurait pu faire siens, mais sans le subtil équilibre rhétorique qui permet de n'aliéner personne. Le jeune garçon s'exprime au nom du SNCC, de son combat libertaire et de son refus des concessions avec un gouvernement dont on se demande, écrit-il, « dans quel camp il se trouve[25] ».

C'est finalement le patriarche, A. Philip Randolph, qui parvient à le convaincre que l'unité des militants qu'il a tant attendue méritait un compromis. Il doit réécrire son texte et tempère son allocution. Il ne dira pas que la loi « vient trop tard », n'interrogera pas le président Kennedy sur la sincérité de son engagement mais maintiendra que les Noirs sont soumis à une « exploitation politique, économique et sociale » et qu'ils sont des « masses noires » qui marcheront « jusqu'à ce que l'Amérique se réveille ». Son discours n'est pas celui qu'il avait prévu mais son impatience et sa fougue sont intacts. L'union des membres de la résistance noire se fait ce jour-là au prix de concessions obtenues *in extremis*. Mais cet incident témoigne des lignes de fracture toujours profondes qui traversent le mouvement et du besoin impérieux d'une figure rassembleuse.

Dernier orateur de la journée, King prend la parole vers 17 heures, devant une foule comblée mais épuisée par une journée éprouvante et chaude. Les jours précédents, entouré de ses proches dans la maison new-yorkaise de Clarence Jones, il a préparé une allocution concise, étant limité comme les autres à un temps de parole de huit minutes. Son discours n'a pas encore de titre. Il s'invente en étant interprété. Devant la statue majestueuse d'Abraham Lincoln, le pasteur de trente-quatre ans prend la parole. Dans un rythme déclamatoire et cadencé, celui qui a toujours marqué ses sermons, il

entreprend une fois encore d'édifier l'Amérique sur ce qui lui reste à faire pour être à la hauteur de ses principes. Le propos est ferme, le ton incantatoire. S'il ouvre son discours par un hommage à Abraham Lincoln, ce n'est pas pour se livrer à une célébration patriotique. Ce Lincoln, vénéré par la nation, a donné en 1865 la citoyenneté pleine et entière aux anciens esclaves. « Vous en souvenez-vous seulement ? » semble-t-il leur dire lorsqu'il rappelle que la volonté de Lincoln a été confisquée :

> […] cent ans ont passé, et le Noir n'est toujours pas libre. Cent ans ont passé, et l'existence du Noir est encore tristement entravée par les menottes de la ségrégation et les chaînes de la discrimination. Cent ans ont passé, et le Noir vit toujours sur l'île solitaire de la pauvreté au milieu d'un vaste océan de prospérité matérielle. Cent ans ont passé, et le Noir croupit encore dans les marges de la société américaine comme un exilé dans son propre pays. Et c'est pourquoi nous sommes venus ici aujourd'hui pour exposer cette honteuse situation.
>
> Nous sommes en quelque sorte venus dans la capitale de notre pays pour encaisser un chèque. Lorsque les architectes de notre république ont écrit les mots magnifiques de la Constitution et de la Déclaration d'indépendance, ils ont signé un billet à ordre dont chaque Américain devait hériter. Ce billet était une promesse que tous les hommes, oui, les Noirs comme les Blancs, se verraient garantir les « droits inaliénables à la vie, à la liberté et à la recherche du bonheur »[26].

La métaphore du chèque lui fut suggérée par Clarence Jones, qui avait dû négocier avec le gouverneur républicain de New York, Nelson Rockefeller, le versement d'un chèque pour payer la caution des derniers militants noirs enfermés à Birmingham[27]. Elle identifie le pays à un créancier crapuleux qu'il faut rappeler à son devoir essentiel et King réitère l'urgence de la situation : ils sont venus pour exiger, ici et maintenant, que la loi soit appliquée et que les Noirs soient libérés des chaînes de l'oppression et du magma pestilentiel des tenants du « patientez encore, plus tard, le moment n'est pas encore venu » :

> Il est aujourd'hui évident que l'Amérique a failli à cet engagement en ce qui concerne ses citoyens de couleur. Au lieu d'honorer cette obligation sacrée, l'Amérique a donné au peuple noir un chèque en bois, un chèque

> qui est revenu avec la mention « provisions insuffisantes ».
> Mais nous refusons de croire que la banque de la justice est en faillite. Nous refusons de croire qu'il y ait des fonds insuffisants dans les grands coffres-forts de l'opportunité de ce pays. Aussi sommes-nous venus encaisser ce chèque, un chèque qui nous accordera sur demande les richesses de la liberté et la sécurité de la justice.
> Nous sommes également venus en ce lieu sanctifié pour rappeler à l'Amérique l'urgence brûlante du présent. Il n'est plus temps de se laisser aller au luxe de l'attente ni de prendre le tranquillisant du gradualisme. […]
> 1963 n'est pas une fin, mais un commencement. Et ceux qui espèrent que le Noir avait besoin de relâcher la vapeur et s'estimera désormais satisfait se préparent à un rude réveil si le pays retourne comme d'habitude à ses affaires. Il n'y aura ni repos ni tranquillité en Amérique tant que le Noir ne se verra pas accorder ses droits de citoyen. Les tourbillons de la révolte continueront à ébranler les fondations de notre nation jusqu'à ce que se lève le jour éclatant de la justice.

À ceux qui, bons chrétiens, interrogent les Noirs sur l'ampleur de leurs demandes et qui s'étonnent qu'ils ne soient pas encore « satisfaits » de leur sort malgré les progrès accomplis, King répond par la scansion acide de toutes les étapes qu'il reste à franchir avant que quelque satisfaction que ce soit puisse s'exprimer. Par l'anaphore (la répétition d'un même segment en début de phrase) de « Nous ne pourrons jamais être satisfaits tant que », il martèle plus qu'il ne répond :

> Nous ne pourrons jamais être satisfaits tant que le Noir sera victime des horreurs indicibles de la brutalité policière. Nous ne pourrons jamais être satisfaits tant que nos corps, lourds de la fatigue du voyage, ne pourront trouver à se loger dans les motels le long des routes et les hôtels des villes. Nous ne pourrons jamais être satisfaits tant que la mobilité fondamentale du Noir se réduira à passer d'un petit ghetto à un plus grand. Nous ne pourrons jamais être satisfaits tant que nos enfants seront dépouillés de leur identité et privés de leur dignité par des pancartes qui déclarent : « Réservé aux Blancs ». Nous ne pourrons être satisfaits tant qu'un Noir du Mississippi ne pourra pas voter et qu'un Noir de

> New York croira qu'il n'a aucune raison de le faire. Non, non, nous ne sommes pas satisfaits, et nous ne le serons pas jusqu'à ce que « le droit s'écoule comme les eaux et la justice comme un torrent impétueux ».

Sa grandiloquente colère et sa litanie des injustices commises sont tempérées par ses appels à la non-violence des militants. Il semble que l'atmosphère ne soit pas encore survoltée, plutôt bercée par la cadence messianique du pasteur. Une artiste a l'intuition qu'il manque quelque chose. La chanteuse de gospel Mahalia Jackson, à quelques pas du podium, souffle alors à King : « Parle-leur du rêve Martin, dis-leur pour le rêve ! » À aucun moment il n'avait été question que la métaphore onirique soit filée dans ce discours, qui se voulait percutant et politique. Si Mahalia Jackson réclame que King interprète son envolée sur le rêve, le sien propre mais aussi celui des Noirs et du mal nommé « rêve américain », c'est qu'elle l'a déjà entendue. À Detroit quelques semaines plus tôt mais aussi lors de sermons à Atlanta, King a décliné ce leitmotiv. En 1960, il avait défini l'Amérique comme un « rêve en suspens », encore à réaliser pour être enfin « une terre sur laquelle les hommes de toutes races, de toutes croyances et de toutes couleurs pourront vivre ensemble dans la fraternité ». King, non sans un grand sens de la tension dramatique, pose alors ses notes et les écarte, respire quelques secondes et change de registre, pour un crescendo lyrique où l'improvisation le dispute à la récitation. Clarence Jones, assis dans la foule, se tourne alors vers son voisin et lui glisse : « Attention, maintenant nous entrons à l'église. »

Et c'est en effet dans un silence de cathédrale que le pasteur s'enflamme en racontant à l'Amérique une fable qui pourrait devenir le futur de la nation. Il leur parle en prophète qui a vu que le pays est promis à la justice et à la réalisation de son idéal originel, à la condition d'une réforme spirituelle. King rassemble l'esprit biblique et celui de l'Adresse de Gettysburg et de la Déclaration d'indépendance dans une même incantation[28]. Les États-Unis se sont toujours assigné une place de choix dans la destinée universelle et les motifs prophétiques parcourent sa rhétorique politique : la rédemption, la souffrance et la promesse d'être un peuple élu[29]. La parole de King éclaire donc, avec la grammaire de la religion civile américaine, la trame tragique de l'histoire nationale. Mais, après la jérémiade[30], ce n'est pas l'Apocalypse qui se dessine ; son exaltation est celle d'un devin qui a confiance et qui sait que

son rêve est promis à réalisation :

> Je vous le dis aujourd'hui, mes amis, quand bien même nous devons affronter les difficultés d'aujourd'hui et de demain, je fais pourtant un rêve. C'est un rêve profondément enraciné dans le rêve américain.
> Je fais le rêve qu'un jour cette nation se lèvera et vivra pleinement le véritable sens de son credo : « Nous tenons ces vérités pour évidentes que tous les hommes ont été créés égaux. »
> Je fais le rêve qu'un jour sur les collines rouges de Géorgie les fils des anciens esclaves et les fils des anciens propriétaires d'esclaves pourront s'asseoir ensemble à la table de la fraternité.
> Je fais le rêve qu'un jour même l'État du Mississippi, un État qui étouffe dans la fournaise de l'injustice, qui étouffe dans la fournaise de l'oppression, sera transformé en une oasis de liberté et de justice.
> Je fais le rêve que mes quatre jeunes enfants vivront un jour dans une nation où ils ne seront pas jugés sur la couleur de leur peau mais sur la nature de leur caractère.
> Je fais aujourd'hui un rêve !
> Je fais le rêve qu'un jour au fond de l'Alabama, où les racistes sont des brutes, où le gouverneur a la bouche pleine des mots « interposition » et « nullification », qu'un jour, là en Alabama, les petits garçons noirs et les petites filles noires pourront se prendre par la main avec les petits garçons blancs et les petites filles blanches comme des frères et sœurs.
> Je fais aujourd'hui un rêve !
> Je fais le rêve qu'un jour « toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissées, que les lieux accidentés se changent en plaine et les escarpements en large vallée, alors la gloire du Seigneur sera révélée, et tout ce qui est chair la verra » [És, 40].
> Telle est notre espérance. Telle est la foi avec laquelle je repartirai dans le Sud[31].

Il clôt son discours par la vision œcuménique d'un peuple américain capable de fraternité, par-delà les confessions et les couleurs de peau. Mêlant la Déclaration d'indépendance aux paroles d'un vieux chant de prière noir, King galvanise la foule par sa déclamation de l'universelle liberté qui guide l'Amérique et qui manque aux Noirs. Si ce chef-d'œuvre d'éloquence,

désormais nommé « Je fais un rêve », n'est pas le plus grand discours de King, il est certainement celui qui a le plus symbolisé la force vibrante de l'instant. La cause des droits civiques devient une cause nationale et ce au nom même des valeurs fondatrices du pays. À l'ombre d'Abraham Lincoln, il fait une seconde déclaration d'émancipation et promet, sur les cendres d'un nouveau Gettysburg, de sauver l'Union[32].

Cette journée fut une cérémonie, la célébration performative d'une unité largement chimérique. Mais, de même que Jules Michelet put écrire de Jeanne d'Arc qu'« elle aima tant la France » que « la France, touchée, se mit à s'aimer elle-même », King crut tant en l'Amérique en ces dix-sept minutes que l'Amérique crut en elle-même. Ce moment fut fugace et sombra vite dans le tourbillon des légendes que l'on réécrit *a posteriori* pour s'absoudre, mais cet épilogue du 28 août 1963 propulse King au rang de figure tutélaire d'une révolution en marche.

Johnson et King : la justice à quatre mains

La réaction lui emboîte le pas. Le 30 août, soit deux jours après le discours désormais mémorable de King, ce dernier est qualifié de « Noir le plus dangereux du pays » par un rapport du FBI qui affirme nécessaire de le neutraliser au plus vite. Quinze jours après la marche historique et l'appel à la fraternité du pasteur, quatre petites filles noires sont tuées dans l'explosion à la bombe de l'église de la 16^{e} Rue à Birmingham. Une fois encore, les Noirs paient de leur sang leur exigence de liberté. Malcolm X peut fulminer, ce pays n'est pas un rêve, c'est un cauchemar.

Le 22 novembre 1963, King apprend comme le reste du monde l'assassinat du président Kennedy à Dallas. Alors à son domicile d'Atlanta aux côtés de Coretta, il lui glisse alors : « Cela m'arrivera aussi, je n'atteindrai pas les quarante ans, cette société est malade[33]. » Le pays oscille entre choc et chaos pendant plusieurs jours et, pour les militants des droits civiques, le décès de J. F. Kennedy et son remplacement par le Texan Lyndon Johnson jettent le trouble sur l'avancée des négociations. King fait paraître dans la presse un hommage au président défunt, rappelant qu'il s'était engagé sur la voie de la justice et qu'il s'apprêtait à mettre fin aux discriminations. Habile, cet éloge d'un président (qu'il lui a fallu constamment menacer et contraindre pour

faire avancer ladite justice) adresse un message clair à Johnson : il lui faut être le grand exécuteur testamentaire de son prédécesseur. Malgré les promesses faites personnellement à King, dès décembre 1963, par le nouvel occupant du bureau ovale, nul ne sait ce qu'il adviendra du projet de loi. Les parlementaires sudistes du Sénat sont résolus à le bloquer bec et ongles. Le nouvel acte d'émancipation des Noirs est en suspens.

Une fois encore, il faut donc mobiliser les militants sur le terrain et lancer une opération de dissidence publique qui, par la pression populaire et médiatique, obligera les élus à avancer vers la justice. La loi historique doit survivre à J. F. Kennedy et même prendre plus d'épaisseur encore. Pour King, il s'agit de faire enfin voter la mise à mort de Jim Crow par l'adoption d'une loi coercitive sur les droits civiques, mais également de progresser sur la question plus ample du droit social et des conditions des travailleurs. C'est tout d'abord au sud qu'est lancée une nouvelle campagne. Dès mars 1964, la SCLC s'est impliquée dans le combat que mènent les activistes de la ville de Saint Augustine en Floride où, comme dans le Vieux Sud, les relations raciales sont déplorables et où la violence des milices blanches tient lieu d'ordre public. Depuis le début des manifestations, un an plus tôt, assassinats et explosions se multiplient. Alors que ses collaborateurs et surtout la Maison-Blanche exhortent King à rester à l'écart de l'agitation le temps des négociations parlementaires, il décide de se rendre à Saint Augustine en juin 1964 pour y appeler à la révolte de masse. Il participe à des marches nocturnes et cherche à conjurer la colère explosive de la population noire en donnant ses traditionnels séminaires sur la non-violence. Malgré ses appels répétés à Lyndon Johnson pour que ce dernier fasse régner la justice à Saint Augustine, King n'obtient qu'une fin de non-recevoir. Le même scénario se rejoue : les membres du Klan et leurs alliés suprématistes de la municipalité font régner la terreur alors que les militants noirs (dont Fred Shuttlesworth, Andrew Young et Hosea Williams) organisent boycotts et *sit-ins*. King est rapidement incarcéré. Le premier joueur de base-ball de couleur engagé par la fameuse équipe des Brooklyn Dodgers, Jackie Robinson, et une délégation considérable de rabbins se joignent à la lutte. Finalement, les élus de la ville accordent la création d'une commission mixte qui sera chargée de mettre en place des mesures d'équité raciale. Le gouvernement fédéral ayant refusé d'intervenir, on est loin de la victoire. Mais King et la SCLC décident de s'en tenir là pour se rendre à Washington, où la grande Histoire éclipse la petite.

En effet, le 2 juillet 1964, grâce à une mobilisation sans faille de Lyndon Johnson, plus engagé dans la cause des Noirs qu'aucun de ses prédécesseurs, la loi sur les droits civiques est signée après l'accord des deux chambres. Il obtient, après quatre-vingt-trois jours de flibusterie de la part de sénateurs décidés à la vider de son sens, qu'un siècle après Abraham Lincoln le droit soit appliqué. Johnson met son paraphe sur un texte réclamé depuis des décennies par les avocats de la justice : il est désormais formellement contraire à la Constitution des États-Unis de discriminer les Noirs (ou toute autre minorité de couleur ou les femmes) de quelque façon que ce soit dans les institutions publiques et parapubliques et de les traiter de façon inéquitable sur le marché du travail. À la différence de 1865, le Sud ne bénéficiera plus d'aucune tolérance. Il n'y aura plus de lieux interdits aux Noirs, d'équipes de sport pour les uns et pour les autres, d'emplois publics fermés aux candidats de couleur. Cette loi donne à ces derniers une protection et un interlocuteur : l'État se porte garant de l'égalité de traitement, s'arroge le droit de priver toute institution raciste du financement public et surtout donne au gouvernement le pouvoir juridictionnel d'intervenir pour punir les contrevenants. Johnson sait pertinemment qu'il prend un risque électoral considérable avec cette décision : les Blancs sudistes ne pardonneront pas au Parti démocrate nouvelle mouture de les avoir ainsi sanctionnés[34]. Certainement, sans la pression continue des militants noirs, il se serait gardé d'un tel coût politique[35].

Avec un certain sens de la théâtralité, talent qu'il partage d'ailleurs avec King, Lyndon Johnson s'adresse à la nation pour lui expliquer qu'il met fin par cette signature aux « derniers vestiges de l'injustice dans notre cher pays ». En présence de Robert Kennedy et de King, il distribue également autour de lui les stylos avec lesquels il a signé, comme pour exiger des élus de la nation un serment de fidélité. La scène est immortalisée par les journalistes. Les dirigeants noirs et King en premier lieu sont extatiques devant ce qui n'est rien de moins que l'aboutissement glorieux de décennies de luttes. Mais King entend bien que cette loi ne soit qu'un premier pas. Un malentendu se dessine entre le militant et Johnson, qui s'estime quitte vis-à-vis des Noirs. Lorsque King et ses amis réclament une autre loi pour assurer cette fois que toutes les manipulations visant à exclure les Noirs des urnes du Sud soient proscrites et empêchées, Johnson s'insurge, prétextant qu'il n'a

plus le capital politique nécessaire[36].

King se rend à la Convention démocrate qui se tient en août 1964 à Atlantic City, afin de poursuivre de l'intérieur de l'establishment son entreprise de persuasion morale de l'Amérique. Ses revendications sont volontairement ambitieuses et ne se limitent pas aux droits civiques. Lucide sur la parenté entre ségrégation formelle au sud et exploitation économique des Américains de couleur au nord, il apporte aux démocrates le cahier de doléances d'un réformateur social. Il les adjure en particulier de lancer un nouveau « Plan Marshall », destiné cette fois à reconstruire non pas l'Europe ravagée après la guerre (et à la protéger de la séduction communiste) mais les ghettos noirs. Pour King, une nouvelle dimension de l'égalité doit être atteinte : la justice économique et sociale. La lecture de classe a toujours été présente dans l'analyse politique de King même si cette dernière est passée au second plan des revendications avant tout politiques depuis le geste de Rosa Parks. Mais au contact des masses misérables du Sud, à l'écoute de Randolph et Rustin, et également sous l'influence de la colère des Noirs du Nord, qu'il sait sensibles au discours de Malcolm X, il s'engage de plus en plus dans la lutte syndicale. Son principal allié, et soutien financier de la SCLC, est Walter Reuther, du syndicat des ouvriers automobiles (UAW), qui l'invite très souvent à s'exprimer devant les travailleurs. Il est également convié aux assemblées générales de l'AFL-CIO, qui tente en ce début de décennie de se défaire de ses pratiques discriminatoires. L'union des opprimés face à la même domination capitaliste est le message répété du dirigeant noir. En 1961, il déclarait :

> Les Noirs sont un peuple de travailleurs, nos besoins sont donc ceux des syndicalistes : des salaires décents, des conditions de travail justes, des logements vivables, une retraite, des assurances santé et une protection sociale, des conditions qui permettent d'élever une famille, d'obtenir une bonne éducation pour nos enfants et le respect de la communauté. Voilà pourquoi les casseurs de syndicats et les casseurs de Noirs sont toujours une seule et même créature à deux têtes[37].

Le pasteur s'engage aussi aux côtés d'organisations syndicales plus subversives. En 1964, il rejoint par exemple les barricades érigées par le syndicat des travailleurs chimiques de l'usine Scripto à Atlanta. Les ouvriers,

principalement des femmes, réclament un salaire décent (un employé non qualifié touche alors si peu qu'il est en deçà du seuil de pauvreté). Pour King, le droit des travailleurs est un droit humain, universel et inaliénable. S'il soutient le boycott de Scripto, il appelle également à celui de l'Afrique du Sud et à l'établissement de sanctions économiques, près de vingt ans avant que les grandes nations du monde ne considèrent la pertinence de cette suggestion[38]. Sa pensée est de plus en plus globale, l'universalité du mouvement de libération incluant l'émancipation économique.

À Atlantic City, il réclame donc aux démocrates un investissement public massif dans les quartiers sensibles des grandes villes qui permettrait de conjurer le désespoir social, la frustration des plus jeunes et les explosions de violence dont le pays est alors témoin : aux marges de l'Exposition universelle qui se tient alors à New York, les pauvres de Harlem se soulèvent contre le racisme et la brutalité policière. Tel un feu de broussaille, la révolte urbaine gagne Philadelphie, New Jersey City et Chicago. Des centaines de personnes sont blessées et/ou emprisonnées. Devant des représentants démocrates médusés, King réclame une nouvelle loi, une « Charte des droits économiques » assurant à chacun un emploi et un salaire dignes. Reprenant l'idée lancée naguère par Roosevelt, King affirme que les hommes ont le droit d'être libérés de la faim, qu'ils ont le droit à un emploi et à un salaire décent. Pour lui, la révolution vers la justice raciale n'est que partielle et superficielle sans égalité économique : à quoi sert au Noir de pouvoir s'asseoir au comptoir d'un restaurant désormais déségrégué s'il n'a pas les moyens de s'y payer un repas ?, explique-t-il alors[39]. Après le droit de vote, King réclame une deuxième phase de la révolution.

Lyndon Johnson est sans doute, en raison de son expérience de jeune instituteur auprès d'enfants mexicains misérables, le président le mieux à même de comprendre le raisonnement de King. Il l'assure que, pour lui également, la liberté des émancipés n'a de sens que dans la justice économique. Mais il ne peut prendre de mesures spécifiques pour les Noirs sans risquer de brusquer l'opinion, dont il craint les représailles électorales. C'est dans cet esprit que le nouveau président entend faire de la lutte contre la misère rurale et urbaine, celle des Blancs comme celle des Noirs, la priorité de son mandat. Johnson, en contacts réguliers avec King, lui fait ainsi savoir qu'il s'apprête justement à lancer une « guerre contre la pauvreté », sous la

forme d'un investissement public sans précédent depuis le New Deal. Il prévoit de créer un système d'assurance national et public pour les personnes âgées et les citoyens les plus pauvres (les programmes Medicare et Medicaid) et de développer l'éducation précoce des tout jeunes enfants dans les quartiers difficiles. Si ces mesures, universelles, sont bénéfiques à tous, les Noirs, touchés de façon disproportionnée par la pauvreté, en seraient les récipiendaires privilégiés. Alors qu'il nourrissait la plus grande méfiance vis-à-vis d'un Kennedy qui n'avait finalement que fort peu œuvré pour soutenir la révolution noire en marche, King compte sur Johnson. Il a vu comment, depuis 1960, c'est lui, alors vice-président, et non John Kennedy, qui témoignait d'un intérêt véritable pour la cause de la justice raciale.

Dans l'attente de la politique prometteuse annoncée par le 36e président des États-Unis, King est rattrapé par les revendications encore insatisfaites des militants qui aimeraient que la première phase de la révolution soit véritablement achevée. À l'occasion de la convention démocrate d'Atlantic City (dont l'objet principal est de désigner Lyndon Johnson comme le candidat du parti qui se présentera à la présidentielle de novembre), diverses organisations du Mississippi réclament que des délégués noirs soient désormais admis. En effet, malgré la nouvelle loi, les démocrates du Mississippi continuent d'exclure les personnes de couleur de leurs instances. Les militants locaux, qui ont lancé cet été-là une grande opération d'inscription des Noirs sur les listes électorales en vue de la présidentielle de novembre, ont formé une section alternative à celle du Parti démocrate officiel, le Mississippi Freedom Democratic Party (MFDP). Par la voix bouleversante de la passionaria Fannie Lou Hamer, militante illettrée passée à tabac par la police alors qu'elle cherchait à inscrire les Noirs du Mississippi sur les listes électorales, la base du mouvement contestataire exprime son impatience. Elle exige qu'une nouvelle délégation, mixte cette fois, soit formée, légitimée, et qu'elle puisse seule aller voter lors de la convention. Johnson essaie d'acheter la paix sociale dans un contexte explosif dans le Mississippi : ce même été, trois militants du CORE, un jeune Noir du nom de James Chaney et deux jeunes juifs new-yorkais, Mickey Schwerner et Andrew Goodman, sont portés disparus. Ils ont été arrêtés par la police et on ne les a plus revus. Leurs corps seront retrouvés quelques jours plus tard mais, bien que le crime soit signé, nul n'est arrêté. Johnson envoie le FBI sur

les lieux afin que l'enquête avance et surtout que la colère qui met alors le feu aux ghettos du Nord n'embrase pas le Vieux Sud. Sa lutte contre les fanatiques du Klan est sans faille mais, pour autant, il doit ménager (du moins le pense-t-il) les « sensibilités » méridionales. Il craint surtout que son adversaire, le républicain Barry Goldwater, ne remporte la présidentielle en raison même de son opposition aux droits des Noirs. Il est certain d'avoir perdu l'Alabama, le Mississippi, la Louisiane, la Géorgie et la Caroline du Sud en signant les droits civiques mais il compte encore sur les Blancs modérés des autres États, qui pourraient s'offusquer d'une concession trop nette aux Noirs du Mississippi[40].

Lyndon Johnson refuse donc de congédier l'ancienne représentation démocrate et tente d'imposer une conciliation. Il demande aux délégués du Mississippi de prêter un serment de loyauté au programme officiel du parti, qui comprend une avancée significative sur les droits civiques. Le MFDP se voit de surcroît proposer deux sièges, mesure symbolique mais dérisoire qui témoigne du pouvoir de nuisance toujours considérable des réactionnaires du Sud sur la politique américaine. Afin de l'emporter, le président sortant demande de surcroît aux dirigeants des organisations noires de le soutenir dans ce sombre marché de dupes. La NAACP et la National Urban League acceptent l'arrangement alors que le SNCC et le CORE refusent. La SCLC reste en retrait. Walter Reuther menace de couper le financement de son syndicat aux organisations noires si elles s'opposent à Johnson, la victoire d'un républicain lors du scrutin présidentiel signifiant selon lui un recul sans précédent pour les droits des travailleurs.

King soutient depuis le début la demande du MFDP et s'est insurgé publiquement contre les archaïsmes du Parti démocrate. Mais il a obtenu beaucoup de Johnson, dont, quelques jours plus tôt, le choix comme vice-président de Hubert Humphrey, avocat de la cause noire depuis toujours. Rustin lui conseille par ailleurs de passer de la politique de la rue, celle de la protestation, à celle que l'on mène à Washington, faite de coalitions et d'alliances avec les démocrates. Décidé à soutenir l'homme qui a fait rendre gorge aux sudistes en imposant la plus grande réforme juridique depuis un siècle sur les droits des Noirs et qui s'apprête à déclarer la guerre à la pauvreté, King se range à ses côtés. Il appelle les militants à accepter la demi-mesure. Lyndon Johnson lui a donné sa parole : une loi sera votée pour

remédier à un siècle d’injustice. Jamais le gouvernement fédéral n’a semblé à ce point déterminé et King fait le pari de la confiance. Amers, les jeunes radicaux ne lui pardonneront pas ce qu’ils jugent être la compromission de trop.

CHAPITRE 6

Le prix de la victoire

Les fêlures d’un homme célébré, harcelé et tourmenté

Ces années révolutionnaires sont éprouvantes pour celui qui les incarne. Les avancées inespérées désormais à portée de main ne soulagent pas les maux d’un homme pris dans un tourbillon de violence et de responsabilité. Éthique de conviction et éthique de responsabilité se heurtent chez lui frontalement. M. L. King est parfaitement conscient d’avoir à plusieurs reprises fait le choix du pragmatisme et du réalisme politique, seuls à même d’aboutir à des avancées législatives. Mais il sait qu’il a brisé les idéaux d’une nouvelle génération, plus impatiente et plus exigeante encore. Les militants du SNCC se déchirent après l’épisode de la délégation désavouée du Mississippi, une faction de plus en plus puissante appelant à la fin de la non-violence, au rejet de la mixité raciale au sein du groupe et à l’adoption d’une ligne qui, n’était la question religieuse, n’est pas sans évoquer celle de Malcolm X. Le jeune Stokely Carmichael, figure montante chez les étudiants, devient le représentant de ces militants amers. Ils conspuent le pasteur bourgeois qui s’est selon eux « mis aux ordres des Blancs ». Leur colère à son égard est vécue très douloureusement par le dirigeant qui a pensé plusieurs fois mourir dans les allées de Saint Augustine et dont on vient d’apprendre qu’un attentat était prévu contre lui dans le Mississippi. Un court voyage en Europe avec Coretta et Ralph Abernathy ne parvient pas à l’apaiser, malgré une audience, le 18 septembre 1964, auprès du pape Paul VI, qui l’assure de son soutien.

Épuisé, empâté et surtout en proie à un profond abattement, il entre à l’hôpital d’Atlanta pour une cure de repos en octobre 1964. Il souffre d’hypertension et d’une infection virale, mais c’est avant tout d’un accablement moral dont il est victime. Nombre de militants du Sud sont eux aussi cette année-là diagnostiqués de ce que l’on n’appelle pas encore

« syndrome de stress post-traumatique »[1]. La fragilité psychologique de King à certains moments de sa vie est d'autant plus violente qu'il affronte depuis une décennie et sans jamais faillir la violence physique et le compagnonnage avec la mort. Sa vulnérabilité émotionnelle est donc le stigmate commun à tous les résistants. Mais des épisodes singuliers de véritable dépression le terrassent parfois. Comme Abraham Lincoln, Winston Churchill ou Gandhi, frappés du même mal, il a eu des pulsions suicidaires[2]. Lorsque *Time Magazine* le désigne comme « l'homme de l'année » en 1963, l'article qui lui est consacré évoque même deux tentatives de suicide faites avant l'âge de treize ans : croyant la première fois sa grand-mère décédée puis apprenant la seconde fois qu'elle l'était bel et bien, il avait sauté de la fenêtre du deuxième étage de la maison familiale. Ses sœurs et son ami d'enfance Lerone Bennett confirmèrent ce récit. Ralph Abernathy, qui le connaît mieux que personne, évoque les poussées étranges de « fièvre » qui saisissent parfois son ami lorsque la pression est trop forte et qui l'obligent à rester au lit un jour ou deux. Rongé par la culpabilité, il se dit alors indigne de la mission qui lui est confiée et semble torturé de ne pouvoir faire davantage. Le penseur chrétien, qui se défie profondément de la psychiatrie et de la psychanalyse, n'est pas suivi médicalement, mais il est conscient de sa propension à la mélancolie. À l'issue de l'année 1959, alors qu'il se reproche de quitter Montgomery, il écrit par exemple :

> Depuis quatre ans, j'essaie de faire autant que quatre ou cinq hommes réunis. […] je me suis mis dans une position dont je ne pouvais sortir, je ne faisais que donner sans jamais m'arrêter pour m'isoler et méditer. […] si je ne reprends pas ma vie en main, je vais devenir une épave, physiquement et psychologiquement ; il faut que je me retrouve[3]…

Sa tendance dépressive, c'est-à-dire son extrême sensibilité aux dissonances du monde, est au cœur même de sa parole : l'empathie radicale et viscérale qu'il ressent en est aussi le fruit[4]. King est non seulement lucide sur ses propres névroses, sa culpabilité immense et sa faiblesse morale (en particulier face aux femmes, même s'il n'en fait guère cas publiquement), mais il transforme ses tourments en allégorie politique. Nombre de ses textes parlent des contradictions internes de chaque homme, de la lutte sur soi pour devenir meilleur. Pour lui, reconnaître que « l'homme est un pécheur qui a

besoin de la grâce divine du pardon » n'est pas « un pessimisme étouffant, c'est du réalisme chrétien »[5]. Son allusion au réalisme est ici encore intéressante, certains psychologues parlant du « réalisme dépressif », voire de l'« hyperréalisme » de névrosés qui n'ont pas l'illusion de la toute-puissance[6]. Il voit l'ampleur du gouffre à franchir et la finitude de sa propre personne. Si l'idée de « bonne vie » possède un sens pour lui, c'est qu'il entend cette dernière comme un arrachement à soi.

Être « un pécheur qui essaie de s'améliorer », selon l'expression de Nelson Mandela, est un motif privilégié de ses sermons. Sa fragilité psychologique est elle-même déplacée et sublimée dans le champ politique. Il utilise ainsi la métaphore de la maladie mentale pour qualifier le racisme, maladie mortelle de l'Amérique à laquelle il veut porter remède. Il est, avec ses camarades, le thérapeute d'un pays à la dérive. Lors de sa première interview télévisée, en 1957, il explique en ces termes au journaliste la manière dont il analyse la recrudescence de violence blanche après les manifestations non-violentes qu'il avait guidées. Pour King, ce comportement se comprend comme le symptôme d'une pathologie sudiste. Or, dit-il, « selon les psychologues, le complexe de culpabilité peut soit susciter la repentance et le désir soit, au contraire, pousser à s'abandonner éperdument à l'objet même de la culpabilité[7] ». Sans doute parle-t-il également de lui à travers cette métaphore, lui dont Coretta dit qu'il était « consumé par la culpabilité[8] », torturé de se voir tant confier.

Martin Luther King n'est pas un saint, son abnégation est très humaine. Il ressent dans sa chair la violence qu'il s'est donné pour mission d'accueillir mais de ne jamais rendre. Pas un jour sans menace de mort ou tentative d'assassinat. Le pasteur Joseph Lowery, qui travaillait avec King au sein de la SCLC et subit lui-même bien des menaces et des violences, se souvient qu'il « fallait être un peu fou pour affronter tout cela[9] ». La mélancolie de King est à replacer dans ce contexte. Mais elle est aussi un trait de sa personnalité qui, à trois reprises, l'emporte sur son courage et son endurance. Son corps le trahit et son esprit flanche. Après l'adolescence, 1964 est le deuxième moment critique de son équilibre psychologique. Asthénique et surmené, il craque et il doit être hospitalisé. Plus que jamais, son image christique est renforcée aux yeux de ses admirateurs qui perçoivent ses stigmates et lui sont reconnaissant de porter sa croix pour les sauver tous.

C’est, par un tour ironique du sort, de son lit d’hôpital, en octobre 1964, qu’il apprend par téléphone qu’il vient de recevoir le prix Nobel de la paix. À trente-cinq ans, il est le plus jeune récipiendaire du prix et seulement le deuxième Noir américain de l’histoire à l’obtenir.

Lorsque Edgar Hoover apprend que King a reçu le prix Nobel, il est plus que jamais hors de lui. Sa haine pathologique du prédicateur déguisée en impératif sécuritaire gagne en audience auprès de Lyndon Johnson, complaisant à l’égard des activités souvent illicites du FBI. Résolu à mettre une bonne fois pour toutes un terme à la carrière de King, Hoover décide de hausser d’un cran sa persécution. Abernathy, plus que jamais ami et bras droit de King, se souvient de l’appel téléphonique bouleversé qu’il reçoit de ce dernier en novembre 1964. Se précipitant chez lui à sa demande, il découvre sur la table une lettre décachetée et un enregistrement que King vient de recevoir. La lettre, qui se présente comme écrite de la main d’un homme noir, vomit la duplicité de King, l’accuse d’« imposture » et d’être un individu « diabolique et vicieux » dont les actes sont innommables. La missive s’achève ainsi : « Tu es cuit. Il ne te reste plus qu’une chose à faire et tu sais de quoi il s’agit. […] tu ferais bien de prendre au plus vite cette décision avant que ta nature de pervers et d’imposteur ne soit révélée au pays[10]. » Abernathy retient un éclat de rire devant cette injonction au suicide, sans doute, pense-t-il, rédigée par un de ces nombreux malades mentaux qui harcèlent quotidiennement le leader noir.

Mais devant la mine défaite de son ami, il écoute silencieusement l’enregistrement qui accompagne le pli. On y entend des bribes de voix, les leurs, des cliquetis de verres, puis au loin des soupirs évocateurs. Les deux hommes comprennent vite : des micros ont été placés dans leurs chambres d’hôtel à Washington, au soir de la grande marche d’août 1963. Les ébats de King en galante compagnie ont été enregistrés. Il ne fait aucun doute, pour eux comme pour les historiens plus tard, qu’Edgar Hoover est à l’origine de toute l’opération[11]. Depuis des années, sa paranoïa a fait du FBI une machine de guerre contre nombre d’organisations syndicales et politiques[12]. Mais son obsession se porte particulièrement sur le mouvement noir des droits civiques et sur King en premier lieu, qu’il exècre personnellement et, lors d’une conférence de presse en novembre 1964, qualifie de « Noir le plus dangereux des États-Unis ». Depuis plus de neuf mois, tous les lieux fréquentés par le

prédicateur ont été mis sur écoute. Abernathy lui-même a souvent trouvé des mouchards, jusque sous le pupitre de son église, et les visages blancs des membres des services secrets qui se faufilent dans les réunions publiques du mouvement leur sont devenus familiers. Hoover veut détruire la carrière de King. Il envoie à ce dessein une copie du courrier et de l'enregistrement à Coretta, espérant créer une crise conjugale, l'explosion du couple iconique et la fin de la carrière du pasteur, voire de sa vie. Le même paquet est envoyé aux journaux, qui ne savent qu'en faire.

La machination est vaine ; Coretta refusera jusqu'à son dernier souffle d'accorder le moindre crédit à ce qu'elle juge n'être que des rumeurs malveillantes. L'impunité du FBI est alors telle que l'on ne peut que considérer avec une extrême précaution les accusations lancées à l'encontre de King qui, par exemple, n'a jamais été membre du Parti communiste. Mais les aventures extraconjugales de King semblent en revanche un fait établi et Abernathy confie avoir souvent mis en garde son ami contre les risques encourus à poursuivre ses aventures. Mais King, hanté par le péché et ses propres failles, profondément seul dans sa lutte et homme fragile qui aimait trop les femmes, prendra ce risque jusqu'à la fin de sa vie. Naïf, il s'emporte contre le FBI qui « ose s'en prendre » à sa vie privée. « Ils veulent me briser mais n'y parviendront pas », ajoute-t-il devant son entourage le plus proche, informé comme bien des militants de toute l'affaire. Son indignation est aussi une piqûre de rappel : le FBI est à compter sur la liste de leurs adversaires. Pour l'heure, après une tentative vaine et touchante de naïveté pour calmer Hoover en se rendant dans les bureaux du FBI, King surmonte cette manœuvre de déstabilisation et se rend en Norvège pour recevoir le prix Nobel de la paix.

Après tant de camarades tombés au combat, tant de tensions intestines et d'avancées partielles, ce prix lui apparaît comme à la fois une fierté et un embarras. Que seul Martin Luther King Jr. soit récompensé lui est intolérable et ce n'est qu'en partageant le prix avec ceux qu'il appelle « l'équipe au sol […] les soldats inconnus de la deuxième grande révolution américaine » qu'il l'accepte. Lorsqu'il se rend à Oslo pour recevoir le prix, le 10 décembre 1964, il entend certes utiliser ce pupitre pour attirer l'attention de la communauté internationale sur les crimes du Sud américain mais surtout pour partager publiquement la récompense avec ses camarades : « J'accepte ce prix alors que 22 millions de Noirs se battent […]. Je l'accepte au nom d'un

mouvement des droits civiques […] qui se bat au mépris du danger pour la justice[13] ». Il ne s'agit pas ici de fausse modestie : il veut se défaire du fardeau d'être la personnification de la résistance. Il s'agit par ailleurs de rétablir une vérité à laquelle il tient : seule la pression populaire considérable, héroïque et sans relâche des dissidents depuis une décennie est parvenue à infléchir le cours de l'histoire américaine. Mais ce jour-là, c'est grâce au visage de King que le monde s'intéresse à leur supplice. Ce dernier réclame au micro que par la loi les États-Unis d'Amérique libèrent ses colonisés de l'intérieur. Son écho est sans précédent.

À travers ce prix, l'opinion internationale inscrit leur lutte au rang des grandes avancées humaines vers le progrès. Solidaire des autres peuples en lutte dont il compare le soulèvement à un « raz de marée » inarrêtable, King évoque son frère d'arme Albert Luthuli, qui de l'autre côté de l'Atlantique prêche lui aussi la résistance non-violente et l'amour chrétien face à la férocité blanche. À l'heure où l'Afrique du Sud subit encore le joug raciste et où tant de nations de couleur luttent encore pour leur souveraineté, la libération entamée des Noirs américains prend, comme le souhaitait King, un sens universel. Cette année-là est créé le mot « tiers-monde » et « tiers-mondisme » allait suivre de peu. Paradoxalement, en 1964, c'est un citoyen des États-Unis d'Amérique qui incarne la rébellion des nations dominées contre les puissances et leur cortège : l'impérialisme et le racisme, la guerre et la misère. King inscrit son discours d'acceptation dans un esprit internationaliste, pacifiste et dissident :

> J'ai l'audace de croire que partout les peuples peuvent avoir trois repas par jour pour nourrir leur corps, une éducation et un accès à la culture pour nourrir leur pensée, la dignité, l'égalité et la liberté pour nourrir leur esprit. Je crois que des hommes inspirés par l'amour du prochain pourront reconstruire ce qu'ont détruit des hommes inspirés par l'amour de soi. […] Je me présente aujourd'hui à Oslo en mandataire inspiré, rempli d'un dévouement renouvelé envers l'humanité. J'accepte ce prix au nom de tous les hommes épris de paix et de fraternité[14].

Saint Augustin guide ses pas dans ce passage, qui écrit dans *La Cité de Dieu* : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité

céleste[15]. » Les deux cités sont indissociables l'une de l'autre, la « cité de Dieu » étant un horizon, une « figure de l'humanité dans sa destinée spirituelle[16] ». King partage sa vision eschatologique. La réconciliation adviendra dans la lutte, après que les contradictions de l'histoire auront été dépassées. S'il est hégélien, sa science de l'histoire n'est pas marxiste ; pour lui, la seule résistance à l'ordre global réside dans l'amour-*agapè*, rendu possible par la vie et la mort du Christ. La réflexion du militant sur l'idée de fraternité est cardinale. Il n'a pas une vision séculière de la fraternité comme les révolutionnaires français, mais nourrit la conviction qu'une « communauté bien-aimée » à la fois aux États-Unis et pour l'humanité entière peut être constituée. Son messianisme est enraciné dans son humanisme irréductible :

> J'accepte ce prix aujourd'hui avec une foi inébranlable dans l'Amérique et une foi audacieuse dans le futur de l'humanité. Je refuse d'accepter que le désespoir soit l'ultime réponse aux sinuosités de l'histoire… Je refuse de croire que l'homme n'est qu'une épave dérivant à la surface de la rivière de la vie, incapable d'agir sur son environnement.

Si l'homme a corrompu par la guerre et le matérialisme la marche de l'histoire, il ne l'a néanmoins pas arrêtée. Ceux qui croient à la réconciliation sont les membres d'une fratrie qui dépasse les races et les frontières. S'il croit à la réconciliation par l'amour, King est de ce monde et sa vision de la société à venir n'est pas désincarnée, perdue dans les abstractions théologiques. Il existe pour lui un fondement rationnel aux droits de la personne. L'humanité ne se réduit pas à l'ensemble des chrétiens ou des justes ; elle est une communauté sociale d'hommes vivant sous une même Constitution. L'universalité des droits de l'homme est une finalité qui n'a pas besoin d'être divine pour être sacrée, tendue vers la réalisation de la justice. Si le christianisme est pour lui le socle de la seule Internationale véritable, on est loin de la célébration mièvre et naïve de l'amour du prochain. L'homme a des droits, naturels, ceux que lui confère son statut d'enfant de Dieu, mais aussi, en tant qu'habitant de la cité terrestre, des droits positifs à faire valoir. Il doit par conséquent obtenir sa souveraineté politique par la loi. La fraternité citoyenne selon King suppose qu'il n'existe pas de conception de la justice en dehors d'une communauté politique et *vice versa*[17]. Mais elle suppose d'être

obtenue, d'être arrachée, elle n'est pas acquise au nom de l'autorité transcendante de l'amour divin. La théologie politique de King est donc éminemment moderne, elle est dans le siècle.

La politique de l'amour selon King est donc combative. À l'université d'Oslo, il réitère son appel à une guerre mondiale contre la pauvreté et exige la lutte contre la militarisation du monde. La crise des missiles de Cuba est encore fraîche dans les mémoires et les États-Unis, qui entrent cette année-là en guerre contre le Vietnam, peinent à incarner encore l'empire de la paix et de la démocratie. Il s'adresse à eux lorsqu'il analyse le principe de justice dont ces derniers se réclament. L'Amérique doit accepter d'être bousculée par les ruades de l'égalité et de la liberté pour éviter la léthargie historique qui la menace. La liberté n'est pas, lui rappelle-t-il, le principe ultime, la justice l'est. Par conséquent, si les droits constitutionnels d'une minorité sont bafoués, si les plus faibles sont exclus du contrat social, alors l'ensemble de la société a sombré dans l'injustice et le déni de démocratie. On comprend ainsi la fréquence avec laquelle King cite la Déclaration d'indépendance des États-Unis qui, adoptée par le Congrès le 4 juillet 1776, est le premier texte à reconnaître formellement les droits des hommes de la cité[18].

Malcolm X ou le frère ennemi

Lui aussi persécuté par les services de renseignements américains, Malcolm X est depuis plusieurs mois en proie à une profonde reconsidération de ses principes idéologiques. Mais il ne cache pas sa dissidence au sein du mouvement mené par King en réaffirmant : « Nous voulons la liberté maintenant mais nous ne l'aurons pas en nous contentant de dire "nous l'emporterons", il faut en découdre pour l'emporter[19]. » De plus en plus de jeunes militants au sud comme au nord en sont également convaincus. Son refus de l'engagement non-violent est ce qu'il le distingue irrémédiablement de King et de l'ensemble du mouvement au sud qui, au prix d'efforts colossaux, n'a jusqu'alors pas renoncé à la *satyagraha*. King a plusieurs fois condamné la « démagogie » de son *alter ego*, qu'il décrit comme « le produit de la haine et de la violence qui font le malheur des Noirs[20] ». Il n'a par ailleurs pas répondu aux nombreuses lettres que Malcolm X lui avait adressées, tant il réprouve son appel à l'autodéfense. Il argumente au

contraire contre cette chimère : « En cas de révolution violente, nous serions écrasés sans merci sous le nombre. […] le Noir se retrouverait dans les mêmes conditions de misère sordide et de dénuement mais à cette différence que son amertume serait plus intense encore et son désenchantement plus intolérable[21]. »

Jusqu'alors, chacun luttait dans des espaces géographiques bien différents : les ghettos des villes industrielles du Nord pour l'un, le Sud pieux pour l'autre. Mais, en 1965, Malcolm X vient – à l'invitation des jeunes du SNCC – porter le fer de la libération nationaliste dans l'Alabama. King, le regard tourné vers les grandes villes du Nord, prépare déjà avec ses proches la nationalisation du combat. Leurs chemins sont appelés à se croiser et peut-être à se rejoindre. Les deux hommes apportent deux méthodes insurrectionnelles discordantes mais leurs prémisses intellectuelles sont identiques. Chacun d'entre eux cherche en effet à résoudre le double paradoxe américain de l'égalité : le premier est le « paradoxe de Jefferson[22] » : comment le rédacteur de la phrase « tous les hommes sont créés libres et égaux » pouvait-il posséder des esclaves et inaugurer une démocratie fallacieuse ? Il faut en effet saisir que la République américaine n'entend pas l'égalité comme un droit universel mais comme le privilège des hommes blancs possédant du bien. La passion égalitaire américaine est inspirée par une définition très équivoque de l'égalité[23]. « Nous, le peuple des États-Unis » est une allégorie qui recèle clandestinement l'idée de race. Ce peuple est donc un peuple estropié.

Le second paradoxe consiste pour les États-Unis à vouloir forger une identité nationale égalitaire dans son principe mais sans sacrifier les différences culturelles et les particularismes individuels. King se tient à une extrémité de ces paradoxes, Malcolm X à l'autre. Si, pour le pasteur d'Atlanta, l'égalité signifie l'interchangeabilité des hommes, leur similitude, leur interdépendance et l'assimilation totale des races et des croyances, pour Malcolm X, l'égalité se traduit par l'équivalence et la réciprocité. Son équation de l'égalité est saisie dans son cri de ralliement : « Le droit de vote ou une balle ». Malcolm est subversif parce qu'il rejette la vision blanche de l'égalité et en redéfinit les termes. King est séditieux parce qu'il veut transcender le paradoxe en universalisant la définition de l'égalité américaine[24].

Le pasteur non violent est persuadé que son interprétation positiviste des textes fondateurs de la démocratie américaine est la promesse d'une émancipation raciale à venir. Malgré les mœurs barbares du Sud, il continue à affirmer que la conscience blanche peut être réformée. Sa politique de l'amour fondée sur l'*agapè* est radicale ; il éprouve une empathie réelle pour ses adversaires car ils sont aimés de Dieu et pense que cet amour impossible est rédempteur, pour celui qui aime mais surtout pour celui qui est aimé et qui s'en trouvera réformé. Sans doute, au-delà de sa foi, a-t-il été renforcé dans sa croyance par les travaux de l'économiste suédois Gunnar Myrdal. Ce dernier a en effet marqué le débat public aux États-Unis en y publiant en 1944 *An American Dilemma*, dénonciation sans fard de l'assujettissement des Noirs[25]. Myrdal y voit non seulement une contradiction patente des principes égalitaristes proclamés par la démocratie américaine, mais il fait porter la responsabilité de cette trahison sur les Blancs, dont le racisme viscéral est incontestable. Selon l'économiste, le credo égalitariste américain est tellement ancré dans les consciences qu'il les aveugle, au point de les rendre incapables de voir et plus encore de reconnaître l'inégalité raciale criante qu'ils perpétuent. Dans leur dévotion « fétichiste » de la Constitution et leur vision idéalisée du pays dans lequel ils vivent, écrit-il, les Américains se payent de mots. Mais, ajoute Myrdal, justement parce qu'ils ont fait leur l'idéal égalitaire de Thomas Jefferson, ils peuvent élargir leur horizon démocratique et inclure les Noirs dans la « communauté imaginaire » des États-Unis. King a étudié le travail de Myrdal, et l'a même rencontré à de nombreuses reprises[26]. L'optimisme anthropologique et sociologique de l'humaniste suédois est certainement partagé par King, qui croit au pouvoir transformateur de la parole et à l'horizon de progrès. Il ne partage sans doute pas les vives réserves exprimées à l'endroit du brûlot dès 1944 par l'essayiste Ralph Ellison. Celui-ci se demande en effet si la présentation faite par le Suédois d'une population noire appelée à se fondre dans la « culture majoritaire » par la bonne grâce de Blancs devenus bienveillants n'est pas profondément désobligeante. Les Noirs n'ont pas pour rôle, tonne Ellison, de « réagir » à l'oppression et d'abandonner leur culture jugée « pathologique », résiduelle[27]. Ils ne veulent pas, ajoute l'écrivain, les miettes d'une société blanche établie. Ils veulent refonder la société. King ne saurait être plus en accord, mais l'intégration est pour lui une condition préalable.

Plus véhément encore qu'Ellison en son temps, Malcolm X, lui, refuse toute idée d'assimilation. « Pourquoi voudrais-je être "intégré" à une maison qui brûle ? » demande en écho James Baldwin[28]. Les États-Unis sont, pour Malcolm X, incapables d'offrir aux Noirs leur pleine reconnaissance. Devenir « américain », s'intégrer au monde blanc en s'imaginant être accueilli dans l'espace de la fraternité, est plus qu'un leurre, c'est un reniement de l'« identité » noire, qui dépasse les frontières et est digne d'une souveraineté propre. Séparatisme, nationalisme et recours aux armes doivent protéger de la vampirisation blanche. Il s'inscrit dans une tradition alternative de la révolte noire, celle du nationalisme de Marcus Garvey. Sa réflexion évoque aussi l'idée de « négritude », définie par Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor dans les années 1930. Eux aussi nourrissent le rêve panafricain et veulent la libération politique et culturelle des peuples de couleur. L'Africain Senghor est plus essentialiste que le Français et sans doute plus proche du jeune Malcolm X. Mais, comme ce dernier, Césaire récuse la demande d'« assimilation » avec une dérision préfigurant les saillies du porte-parole de la Nation of Islam. En 1935, il écrivait ainsi :

> Un jour, le Nègre s'empara de la cravate du Blanc, se saisit d'un chapeau melon, s'en affubla, et partit en riant… Ce n'était qu'un jeu, mais le Nègre se laissa prendre au jeu : il s'habitua si bien à la cravate et au chapeau melon qu'il finit par croire qu'il les avait toujours portés ; il se moqua de ceux qui n'en portaient point et renia son père qui a nom Esprit de Brousse… C'est un peu l'histoire du Nègre d'avant-guerre qui n'est que le Nègre d'avant-raison. Il s'est mis à l'école des Blancs : il a voulu devenir « Autre » : il a voulu être « assimilé »[29].

L'opposition, bien souvent caricaturée, entre les deux combattants noirs américains sera mise en scène par Césaire dans sa pièce *Une tempête*, écrite en 1967 : « Appelle-moi X », dit le personnage de militant radical mis en scène par le poète antillais. Caliban est l'esclave insoumis et tout entier tendu vers la violence émancipatrice qui s'oppose à Ariel, l'intellectuel pacifique qui défend une autre forme de résistance à leur oppresseur commun, Prospéro. À l'ouverture de l'acte II, le dialogue entre les deux saisit la dialectique entre Malcolm X et M. L. King :

> Ariel : Je ne crois pas à la violence.

> Caliban : À quoi crois-tu donc ? À la lâcheté ? À la démission ? À la génuflexion ? […] Eh bien, très peu pour Caliban !
> Ariel : Tu sais bien que ce n'est pas ce que je pense. Ni violence, ni soumission. Comprends-moi bien. C'est Prospéro qu'il faut changer. Troubler sa sérénité jusqu'à ce qu'il reconnaisse enfin l'existence de sa propre injustice et qu'il y mette un terme.
> Caliban : Oh là là. Laisse-moi rigoler ! La conscience de Prospéro ! Prospéro est un vieux ruffian qui n'a pas de conscience.
> Ariel : Justement il faut travailler à lui en donner une. Je ne me bats pas simplement pour ma liberté, pour notre liberté, mais aussi pour Prospéro, pour qu'une conscience naisse à Prospéro. Aide-moi, Caliban[30].

Le dialogue entre ces deux voix de la libération dépasse la simple poétique de la Négritude telle que défendue par l'intellectuel français, il témoigne de la force de cette tension entre ces deux pôles de l'émancipation dans la réflexion anticoloniale[31]. L'internationalisme des deux Américains, leur appel à une éthique anti-impériale de la solidarité avec les peuples sombres s'expriment également dans l'universalité et la postérité de leur querelle[32].

C'est d'ailleurs lors de son dernier voyage en Afrique, où sa popularité est considérable, que le musulman noir charismatique rencontre John Lewis, tout à la fois dirigeant du SNCC et ami de King. Il confie au jeune militant qu'il est désormais décidé à se joindre à leur lutte au nom de la solidarité nécessaire entre tous les Noirs du monde qui luttent pour leur liberté. Tenant parole, il se rend dans l'Alabama au début de 1965. Il veut participer à la lutte que le SNCC y mène. Malcolm X n'exerce pas au sud la même fascination que dans les ghettos du Nord. Mais il est néanmoins une personnalité connue de tous et son arrivée à Selma jette le trouble. Invité à venir s'exprimer par les jeunes militants du SNCC, Malcolm X donne, le 4 février 1965, soit un peu plus de deux semaines avant son assassinat, un discours fidèle à ses déclarations passées. Distinguant comme il l'avait déjà fait l'esclave des champs, indocile et rebelle, de l'esclave domestique, qui se plie aux désirs du maître, il vitupère :

> Il n'y a rien dans notre Livre, le Quran, ou comme vous l'appelez le Coran, qui nous enseigne à souffrir paisiblement. Notre religion nous

> apprend à être intelligents. À être paisibles. À être courtois. À obéir à la loi. À respecter autrui. Mais si quelqu'un lève la main sur vous, envoyez-le au cimetière ! Ça, c'est la bonne religion ! En fait, c'est la religion d'avant, celle dont nous parlaient les parents. Œil pour œil, dent pour dent, tête pour tête et une vie pour une vie. Ça c'est une bonne religion. Et nul autre pour empêcher que l'on enseigne cette religion que le loup qui vous veut pour repas. C'est comme ça que ça marche avec l'homme blanc. Il est un loup et vous êtes son agneau[33].

Son charisme électrise les centaines d'âmes impatientes qui l'écoutent avec passion, de plus en plus convaincues que la liberté doit être obtenue sans plus attendre, quels que soient les moyens nécessaires pour y parvenir. Le militant musulman a régulièrement pourfendu la tiédeur coupable de King et son « Oncle-tomisme[34] », et il avait brocardé la Marche sur Washington en la qualifiant de « farce » et de « pique-nique ». Mais son attitude à l'égard de King a depuis quelque temps sensiblement évolué. S'il est encore porte-parole de la Nation of Islam, il a pris de sérieuses distances avec l'organisation. Invité dans une école islamique de Manchester en Grande-Bretagne, il avait été interrogé sur King et, au lieu des invectives traditionnelles, il avait expliqué : « Je ne dirai rien contre lui. À une époque, les Blancs le traitaient de racialiste, d'extrémiste et de communiste. Et puis les musulmans noirs sont apparus et les Blancs ont remercié Dieu pour Martin Luther King[35] ! » Plus encore, après avoir appris à la télévision que King avait été passé à tabac par un militant nazi, il écrit à George Lincoln Rockwell, président du Parti nazi américain, pour le menacer de représailles physiques impitoyables si le moindre coup était à nouveau porté au pasteur. Il affirme désormais avoir évolué et, s'il ne croit toujours pas que la révolution noire se fera sans que le sang coule, il veut apporter son aide aux militants de la liberté du Sud. Un long voyage en Afrique, le troisième, lors duquel il prend son indépendance vis-à-vis d'Elijah Muhammad, le leader de la Nation of Islam, et coordonne l'Organisation pour l'unité afro-américaine (OAAU), un pèlerinage à La Mecque en 1964 et une maturation spirituelle l'ont ébranlés. Il veut désormais porter la cause des nations sombres, et des Noirs américains en particulier, devant les Nations unies afin que l'Amérique soit condamnée pour sa violation patente de la Charte des droits de l'homme. Il parle désormais d'unité entre les Noirs. Ses convictions sur l'impossible

cohabitation entre Noirs et Blancs ne sont plus aussi tranchées et il rejoint King dans l'idée que l'union des faibles peut bouleverser le système. Comme lui, il soutient que le capitalisme occidental opprime autant que le planteur de jadis et qu'une répartition plus juste des richesses est indispensable. Il cite d'ailleurs les propos de King sur la société scandinave et, en écho, se demande pourquoi les États-Unis sont incapables de faire aussi bien[36].

Son rapprochement avec King, sans être en rien une répudiation de sa philosophie profonde, est indéniable. Stratège, il sait comme King le rôle qu'on leur fait jouer à tous les deux : le bon pacifiste contre le sauvage musulman. Leur confrontation tint à l'occasion de la mise en scène, mais il n'y a plus de dérision chez Malcolm X et la poignée de main échangée avec le pasteur en mars 1964 à l'occasion du vote de la loi historique, leur seule rencontre à jamais avoir eu lieu, est rétrospectivement annonciatrice d'une convergence possible. Touché par la démarche inattendue de son adversaire qui présente ses hommages à Coretta lors d'une rencontre à Selma, King exprime en effet non seulement le souhait de le rencontrer mais entend également appuyer sa démarche auprès des Nations unies. Les deux hommes, moins différents que la rhétorique ne le laisse paraître, entament donc subrepticement un rapprochement intellectuel, paradoxal et passionné, à l'image des sentiments des Noirs américains. James Farmer écrit ainsi :

> De toutes les personnalités nées de la lutte des Noirs en Amérique, aucune ne fut plus excitante et controversée que Malcolm X. Dans un sens, son pouvoir d'attraction sur les consciences noires fut aussi fort que celui de King, plus forte à certains égards. De même que les foules religieuses considérables de part et d'autre du pays devinrent une extension de la personnalité captivante de Martin Luther King Jr., les masses militantes coléreuses se fondaient avec Malcolm X lorsqu'il se dressait sur l'estrade, son long bras brandi dans un geste puissant. Malcolm était l'antithèse de King dans à peu près tous les aspects. King était petit avec une tendance à l'embonpoint. Malcolm était grand, mince et sec. Les yeux un peu bridés de King étaient rêveurs, ceux de Malcolm étaient des gouffres en flammes. King demandait que l'on tende l'autre joue, Malcolm s'emportait en serrant les poings : « N'attaquez personne, mais si quiconque s'en prend à vous, qu'Allah vous bénisse ! » King parla à la conscience de l'Amérique, pour lui rappeler ses principes

> d’égalité et de démocratie. Malcolm conspuait l’hypocrisie à l’œuvre qui privait les Noirs de l’égalité. King pensait que l’Amérique pouvait changer. Pas Malcolm. King promettait : « Vous pouvez nous cracher dessus, nous vous aimerons. » Malcolm exigeait que les Noirs rendent aux Blancs leur haine en les haïssant en retour. King avait un doctorat. Malcolm avait quitté l’école très tôt… L’Amérique est incapable de comprendre que, dans le cœur de chaque Noir, il y a un peu de Martin et un peu de Malcolm, côte à côte. L’expérience noire n’est pas monolithique et la parole noire est ambivalente. Le même auditoire qui scandait la parole de Martin de chaleureux « amen » pouvait ponctuer les harangues de Malcolm de retentissants « oui »[37] !

Lorsque, en février 1965, l’annonce de l’assassinat de Malcolm X par des membres de la Nation of Islam parvient au sud, les militants sont sous le choc. Celui qui était devenu El-Hajj Malik El-Shabazz est assassiné à New York par une main noire sur ordre de la direction de la NOI, sans doute avec la complaisance du FBI[38]. King envoie un télégramme de condoléance à Betty Shabazz, la veuve de Malcolm X, témoignant de son affection pour un opposant qui l’aura sans doute influencé davantage qu’il ne le reconnaît lui-même.

Selma : reprendre la route

La stratégie est en effet plus que jamais l’offensive, afin de ne jamais laisser au gouvernement la possibilité de souffler et de s’endormir. Sans la Marche sur Washington de l’été 1963 et la poursuite des mobilisations dans le Sud, la loi sur les droits civiques n’aurait pas été adoptée. King n’est pas dupe, Lyndon Johnson aurait atermoyé. De la même façon, pour que le droit de vote des Noirs soit garanti et protégé par l’État, il faut arracher une loi. En 1940, seuls 3 % des Noirs en âge de voter dans le Sud étaient inscrits sur les listes électorales. Grâce à l’action juridique de la NAACP devant les tribunaux et au militantisme de terrain, ce chiffre atteint près de 25 % à la fin des années 1950. Mais la violence et les intimidations continuent de maintenir les trois quarts des citoyens de couleur éloignés des urnes. La crispation blanche est criminelle. Lors de la campagne « L’été de la liberté au

Mississippi » lancée par les étudiants du SNCC en 1964, la comptabilité de la violence raciste est éloquente : trente-cinq coups de feu ont été tirés contre les militants, blessant grièvement trois d'entre eux, trente maisons ont été dynamitées, trente-cinq églises brûlées, quatre-vingts personnes passées à tabac et six assassinées. Tel est le prix à payer pour vouloir voter.

Pour King, la substance même de la liberté ne se limite pas au droit de se déplacer librement dans l'espace public blanc. L'accession au véritable pouvoir, c'est-à-dire à la participation politique et à la délibération collective, voilà ce qu'il entend par « liberté ». Permettre aux Noirs du Sud de s'asseoir à l'avant du bus ne leur donne pas pour autant la possibilité d'aller au bureau de vote pour y exercer leur citoyenneté si le bureau n'est pas desservi par le bus, qu'il n'est ouvert qu'aux heures où les Noirs travaillent et que toute démarche pour aller s'inscrire est réprimée par un déluge de violence orchestré par les puissants. Plus qu'une loi, c'est l'engagement de l'État à la faire appliquer qui doit être obtenu. Là réside la reconnaissance de la pleine citoyenneté. Le jeune John Lewis l'a annoncé lors de la Marche sur Washington : « Un homme, une voix, c'est le cri de ralliement des Africains, c'est le nôtre aussi ! » Une loi contraignante sur le droit inaliénable au vote doit être conquise et toutes les forces de la résistance au sud s'attellent à l'imposer.

Pour obtenir cette dernière d'un Lyndon Johnson récalcitrant, les organisations des droits civiques savent qu'il faut maintenir la pression. Une politique coercitive de dissidence non-violente est, King n'en doute plus, la clé pour convaincre la nation et Washington. La NAACP et son président Roy Wilkins désapprouvent cette idée et appellent à renoncer à toute mobilisation populaire le temps que Johnson trouve des alliés en nombre suffisant au Congrès, comptant dans l'intervalle sur les tribunaux pour mettre en cause les pratiques sudistes. Wilkins et ses équipes de juristes travaillent ainsi activement avec le ministère de la Justice pour monter de solides arguments juridiques. King refuse le moratoire *sine die*. Il pense que Lyndon Johnson tergiverse et pressent que seul un nouveau Birmingham donnera au pays le sens de l'urgence. King a cette formule : « *The fierce urgency of now* ». Une urgence farouche et impérieuse.

Comme pour Birmingham, le choix des militants se porte sur une ville qui symbolise – à en être une caricature – l'injustice raciale et la brutalité policière. Selma, dans l'Alabama, est depuis des années dans le viseur du

mouvement : fief du Ku Klux Klan, la ville de trente mille habitants pourtant à majorité noire ne permet qu'à 2 % de ses citoyens de couleur d'être inscrits sur les listes électorales. Le shérif des lieux, James C. Clark (souvent nommé « Jim » Clark), est un Bull Connor à sa manière : il maintient la population noire sous la coupe de son arbitraire martial. À bien des égards, la bourgade conserve l'atmosphère d'avant-guerre, lorsque les plantations de coton faisaient prospérer la ville à la sueur de ceux qui s'apparentaient encore à des esclaves. Qu'on fasse passer des tests de connaissance délibérément ardus à une population peu instruite afin d'évaluer son aptitude à l'exercice de sa citoyenneté, que l'on n'ouvre les bureaux de vote qu'à des moments où les travailleurs sont requis par leurs employeurs ou qu'il n'y ait simplement pas de bureau municipal dans leurs quartiers, les habituelles manœuvres pour priver les Noirs du droit de vote y sont légion en 1964. Dans le comté de Dallas, la collectivité locale qui comprend Selma, les démarches administratives pour un Noir sont les suivantes : se rendre dans le bureau des inscriptions, ouvert seulement deux jours par mois, remplir un formulaire comprenant une cinquantaine de cases, réciter par cœur un passage de la Constitution des États-Unis, lire quatre extraits tirés au hasard de la même Constitution et répondre à une question précise pour chaque extrait. Quatre nouvelles questions sont ensuite posées sur le fonctionnement du gouvernement américain et, enfin, le requérant doit prêter un serment de loyauté à l'Alabama et aux États-Unis[39]. Le verdict tombe sans que les résultats aux questions soient donnés. Lorsque le brillant étudiant John Lewis se voit refuser son inscription alors qu'il sait avoir correctement répondu, il demande avec insistance à voir le questionnaire et parvient à confondre l'employée, qui ignore elle-même visiblement les réponses correctes[40].

La SCLC lance sa campagne de protestation à Selma en janvier 1965. James Bevel est chargé des opérations. Les militants du SNCC avaient entamé depuis plusieurs mois une opération de sensibilisation des populations locales de couleur afin de les inscrire sur les listes électorales. Toujours réticents à l'endroit de King, dont ils craignent que la présence ne fasse oublier la leur, les jeunes gens acceptent néanmoins de coordonner leurs efforts avec la SCLC. Certains reconnaissent même que seule sa présence peut provoquer l'intervention de Lyndon Johnson. La population noire de Selma est par ailleurs désireuse de voir le prix Nobel venir la défendre et

quatre cents personnes battent le pavé derrière lui lors de la première manifestation en direction du palais de justice de la ville. George Lincoln Rockwell, fondateur du Parti nazi américain[41], et sa clique fasciste portant fièrement la *svastika* s'interposent, aux côtés de Jim Clark, devant le cortège. Une guerre de tranchée commence, chacun restant immobile à distance. À l'issue de la journée, les militants noirs se dispersent. Le premier jour de lutte s'achève sans violence. King et son staff se rendent à l'hôtel Albert, où ils ont réservé. C'est la première fois qu'un client noir ose s'y présenter. À peine a-t-il mis le pied dans l'établissement qu'il est brutalement assailli par un jeune militant d'extrême droite qui le roue de coups avant que John Lewis, demeuré un ami proche de King malgré les critiques de son organisation, le SNCC, ne s'interpose. L'agresseur, nommé Jimmy George Robinson, était dans les rangs de la foule blanche l'après-midi même. L'homme est arrêté. King n'a pas fait un geste pour se défendre.

Contusionné, il est en tête le lendemain même d'un défilé se dirigeant de nouveau au tribunal de la bourgade pour s'inscrire sur les listes. Grâce à l'action menée au préalable sur le terrain par la SCLC mais aussi le SNCC et le CORE, la détermination est grandissante parmi les Noirs. Cette fois, les marcheurs sont dispersés brutalement et incarcérés sans ménagement. Le 1er février, King et Abernathy sont arrêtés ainsi que sept cents marcheurs pacifiques. Comme à Birmingham, des centaines d'enfants battent le pavé de la ville le lendemain, chantant à gorge déployée, « *Nobody gonna turn me around !* » (« On m' f'ra pas rebrousser chemin ! »). Comme à Birmingham, King écrit une lettre de sa prison, pour interpeller le pays sur les crimes de Selma. Loin des six mille mots de la précédente lettre de captivité, celle-ci n'aura, malgré sa publication par le *New York Times*, ni son écho ni sa notoriété. Pourtant, le désir de dénoncer et de convaincre est toujours flagrant :

> Chers amis,
>
> Lorsque le roi de Norvège me décerna le prix Nobel, il n'avait certainement pas à l'esprit que moins de soixante jours plus tard je serais en prison. Il sera, et avec lui l'opinion mondiale, dans un état de choc en l'apprenant car ils ignorent à quel point il reste à faire dans le Sud américain. En emprisonnant des centaines de Noirs, la ville de Selma a

> révélé l'ignoble perpétuation de la ségrégation. Bien des Américains respectables se sont laissés aller à la complaisance après la loi sur les droits civiques de 1964, s'imaginant que la lutte était derrière nous.
> […] VOICI SELMA, ALABAMA. IL Y A DAVANTAGE DE NOIRS ICI AVEC MOI EN PRISON QUE D'INSCRITS SUR LES LISTES ÉLECTORALES ! […] VOICI L'AMÉRIQUE EN 1965. Nous sommes en prison parce que nous ne pouvons tolérer ces conditions de vie, pour nous-mêmes et pour l'ensemble de la nation [42] …

À la lecture de l'article, le président Johnson organise une conférence de presse et annonce sa « préoccupation » face aux difficultés rencontrées par les militants de l'Alabama. King obtient par ailleurs un entretien privé avec le vice-président, Hubert Humphrey, et le ministre de la Justice, Nicholas Katzenbach, tous deux acquis à la cause des Noirs. Ils lui confient qu'une loi est à l'étude. King demeure néanmoins méfiant, ces derniers restant évasifs sur le calendrier.

L'intervention publique de Lyndon Johnson renforce la crispation autoritaire de Jim Clark, qui emprisonne et violente à tour de bras. Le 26 février 1965, un jeune militant noir du nom de Jimmy Lee Jackson est tué de la main d'un membre de la garde de l'Alabama à Marion, non loin de Selma, alors qu'il essayait d'inscrire les Noirs sur les listes électorales. Ce déferlement de violence traumatise des militants pourtant aguerris et, haussant d'un cran la contestation, la SCLC et ses alliés décident d'organiser sans attendre une marche d'indignation de Selma à Montgomery, la capitale de l'État, pour déposer leurs doléances aux pieds du gouverneur George Wallace et lui montrer leur détermination. Pour King, cette pérégrination sera, comme la marche du sel menée par Gandhi en 1930, le spectacle d'un combat contre l'injustice auquel tous pourront s'identifier. Il compte témoigner d'une exigence qui dépasse ce que Hannah Arendt a appelé « le droit d'avoir des droits[43] » ; il demande le droit de revendiquer des droits sans subir la violence totalitaire.

Lors des funérailles de Jimmy Lee Jackson, King donne un éloge funèbre hautement politique. Attribuant la responsabilité de la mort du jeune homme aux ségrégationnistes mais aussi à un État fédéral pusillanime, il s'interroge sur les desseins d'une Maison-Blanche « capable de dépenser chaque jour des millions de dollars au Vietnam au nom de la liberté et qui est incapable de

protéger ses propres citoyens[44] ». La marche est annoncée ; elle est immédiatement interdite par les autorités locales. Lyndon Johnson convoque King à Washington et lui promet qu'il s'apprête à soumettre une loi sur le droit de vote au Congrès. Le président est décidé à trancher.

La marche a pourtant lieu le dimanche 7 mars, mais King est absent. C'est sans lui que près de cinq cents manifestants suivent John Lewis, seul représentant du SNCC, et Hosea Williams, de la SCLC, en direction de Montgomery. Les menaces de mort se sont multipliées depuis quelques jours et l'entourage du pasteur craint véritablement pour sa vie, crainte confirmée par les informations du FBI. King lui-même redoute que sa présence ne fasse d'emblée dégénérer la manifestation. Il est par ailleurs de nouveau foudroyé par une crise d'épuisement moral et psychologique, fièvre pernicieuse qui l'oblige à être hospitalisé d'urgence. Abernathy et C. T. Vivian prennent le relais pendant quarante-huit heures, pendant lesquelles King se remet sur pied. Il demande alors que la marche soit reportée au lundi, mais les militants ne veulent pas attendre. Le pasteur, persuadé que les impatients se fourvoient, sous-estime leur détermination. Malgré ses requêtes, ils prennent la route sans lui. Au téléphone depuis Atlanta lorsqu'ils partent, King propose alors de participer à une autre marche quelques jours plus tard, sans se douter du drame qui se jouera en son absence.

Les autorités locales sont en effet décidées à écraser la contestation. Le gouverneur de l'État, George Wallace, utilise les mêmes mots que Bull Connor en dénonçant les « agitateurs communistes venus de l'extérieur » qui prétendent manifester. Le ministre de la Justice, Katzenbach, semble peu décidé à assurer la protection des citoyens noirs et, sans celle-ci et sans King, des militants endeuillés se dirigent vers les portes de Selma. C'est une procession populaire de plus de cinq cents âmes, sans chef et silencieuse, qui s'avance, déterminée à couvrir les 86 kilomètres qui la séparent de Montgomery. Alors que les marcheurs traversent le pont Edmund-Pettus, qui traverse la rivière Alabama à la sortie de Selma, ils sont arrêtés par les centaines de policiers de l'État aux ordres de Jim Clark. Ce dernier a par ailleurs enrôlé une milice de volontaires, armés de battes de base-ball et de tuyaux couverts de barbelés. La foule massée à proximité arbore des drapeaux confédérés mais abrite également nombre de journalistes et de caméras de télévision. C'est donc aux yeux du monde que Clark donne

l’ordre de charger : les troupes équestres fondent sur les manifestants, les rouant de coups de matraques alors que les gaz lacrymogènes vomitifs asphyxient femmes et enfants. La zone devient très vite un chaos indescriptible, des dizaines de militants ensanglantés cherchant leurs proches au milieu des fumigènes. Les journalistes sont eux aussi violemment pris à partie et l’on retrouve ce jour-là l’agresseur de King dans la meute. Les assaillants se déchaînent, excités par Clark qui hurle : « Chopez ces bons dieux de nègres ! Et les nègres blancs aussi[45] ! » John Lewis est gravement blessé au crâne. Des dizaines de manifestants sont estropiés. Les images de l’effroyable scène sont publiées le lendemain par le *New York Times*. Lyndon Johnson ordonne au FBI d’enquêter sur les agissements de Jim Clark lors de ce que l’on nomme désormais « le dimanche sanglant » (*Bloody Sunday*).

Revenu dans l’urgence à Selma, King fait face au ressentiment de nombreux militants qui ne comprennent pas qu’il n’ait pas été à leurs côtés. Comme lors des *Freedom Rides*, il leur semble que King est absent lorsque la confrontation devient vraiment barbare. Ils lui reprochent par ailleurs ses pourparlers avec Lyndon Johnson. Si la probité de King est indiscutable, sa volonté de conjuguer idéalisme et pragmatisme (deux traditions éminemment américaines) est, malgré les acquis passés, incompréhensible aux jeunes insurgés. Le pasteur est attristé par ces reproches mais tient sa ligne. Face à l’occasion manquée du 7 mars, il annonce qu’il guidera une nouvelle marche le 9. Mais alors qu’il espérait le soutien de l’État fédéral, il fait face à une décision judiciaire implacable : le tribunal du district fédéral de Montgomery interdit la manifestation pour préserver l’ordre public. Le juge est de bonne volonté, il envisage d’autoriser une marche (donnant par conséquent la garantie d’une protection policière) mais pas immédiatement. Lyndon Johnson envoie un de ses hommes, Leroy Collins, pour appuyer la demande du juge. King refuse mais un compromis est trouvé : sans attendre le feu vert, King mènera des centaines de manifestants sur le lieu même du carnage, à l’extrémité du pont Edmund-Pettus. Collins obligera Jim Clark et ses uniformes à les laisser avancer jusque-là et à y marquer symboliquement leur recueillement et leur indignation. La véritable marche, ce périple tant souhaité jusqu’à Montgomery aura lieu quelques jours plus tard, sous la protection, promet Johnson, des soldats fédéraux.

King fait le choix de ce compromis afin de donner une chance à la Maison-

Blanche de tenir sa parole. Le 9 mars, il est à la tête d'une foule de 2 500 manifestants qui franchissent le pont sous le même regard haineux des badauds et le même horizon casqué. Mais lorsqu'ils arrivent à hauteur des policiers surarmés, le mot est donné dans les rangs et tous s'agenouillent pour prier. Sur un geste de King, ils font ensuite demi-tour, au grand désarroi des marcheurs qui n'avaient pas été informés des arrangements pris et ne comprennent pas ce qu'ils perçoivent comme un renoncement. Les membres du SNCC crient à la duplicité de King. John Lewis lui-même dénonce une manigance. Le soir même, faisant taire ces dissensions, un jeune pasteur blanc du nom de James Reeb, venu de Boston pour soutenir les révoltés, est battu à mort par une meute raciste. La Maison-Blanche tressaille.

Le 15 mars, le président Johnson donne une allocution télévisuelle solennelle dans laquelle il déplore que l'Amérique soit encore prisonnière de tant de racisme et d'injustice. Pour y remédier, annonce-t-il, une loi sur le droit de vote sera soumise au Congrès dans les plus brefs délais. Devant soixante-dix millions de téléspectateurs, Johnson prononce des mots qui semblent lui avoir été directement soufflés par King : « Il n'y a pas de problème noir. Il n'y a pas de problème sudiste. Il y a un problème américain et nous sommes là ce soir pour le résoudre. » Il clôt son intervention par des mots que personne ne pensait jamais entendre dans la bouche d'un président américain, moins encore d'un président sudiste : « Nous surmonterons[46]. » Faisant sien le cri de ralliement et l'hymne des Noirs en lutte, il se présente comme l'un d'entre eux et promet d'être leur allié. Devant son écran, Martin Luther King est ému aux larmes ; la justice semble enfin à portée de main.

Le juge fédéral tient parole et autorise la semaine suivante la tenue d'une marche, reconnaissant l'usage abusif et injustifié de la violence par le shérif Clark lors du « dimanche sanglant ». Par ce jugement, les militants sont légitimés dans leur démarche et la police sudiste reconnue criminelle. Une nouvelle date est fixée et le président Johnson, fidèle lui aussi à ses engagements, confirme qu'il assurera la sécurité des manifestants. Près de deux mille membres de la police de l'Alabama sont réquisitionnés et des milliers de soldats présents sur les bases militaires de la région (dont des motards et des pilotes d'hélicoptère) sont requis.

Du 21 au 25 mars, plus de huit mille marcheurs quittent Selma et cheminent sans encombre jusqu'à Montgomery. Pour éviter que King ne soit

victime d'un attentat commis par un tireur isolé, trois autres pasteurs habillés comme lui sont à ses côtés au premier rang pour faire douter le potentiel terroriste de l'identité du leader. À mesure qu'ils avancent le long de la route 80, ils sont rejoints par de nouveaux marcheurs, blancs et noirs. Ils comptent vingt-cinq mille en arrivant à Montgomery. Coretta et Martin conduisent une foule dans laquelle se trouvent tous les grands leaders de la résistance noire, de A. Philip Randolph aux radicaux du SNCC, des responsables syndicaux et des représentants cléricaux catholiques, protestants et juifs. De nombreux juifs américains ont depuis plusieurs années rejoint les Noirs dans la lutte, par l'entremise d'organisations laïques et interraciales telles que le CORE ou bien à l'invitation de rabbins qui s'associent corps et âme à l'appel œcuménique de King. Lors des « voyages de la liberté », le rabbin Israel Dresner, de Brooklyn, mena un convoi illicite de militants et porta même son cas devant la Cour suprême[47]. Son engagement auprès des révoltés noirs lui valut le surnom de « rabbin le plus arrêté d'Amérique ». De très nombreux rabbins furent également arrêtés et molestés à Saint Augustine. À Selma, si la communauté juive locale reste à l'écart, ce sont des dizaines de rabbins et d'étudiants juifs qui viennent, à l'appel du SNCC, prêter main-forte aux militants noirs.

Parmi ces derniers, le théologien de premier ordre Abraham Joshua Heschel rejoindra lui aussi Selma pour y marcher. L'intellectuel et éducateur israélite avait rencontré King lors d'un rassemblement œcuménique qui s'était tenu à Chicago en 1963, au cours duquel les hommes d'Église s'étaient interrogés sur leur rôle dans le mouvement de libération noir. Heschel s'est depuis entièrement impliqué dans le combat noir, qu'il lit à la lumière juive, ne craignant pas de condamner le racisme de certains juifs américains. Le rabbin d'origine polonaise est aux premières loges de la marche qu'il appelle une « prière avec les pieds » et entame avec King une amitié inaltérable. Dans son journal, Heschel décrit la marche de Selma en termes exaltés et confie que King lui aurait soufflé vivre le plus beau moment de sa vie[48]. Les deux hommes se ressemblent, le juif et le chrétien, dans leur conviction que la foi s'applique à changer ce monde. Comme King, Heschel somme ses ouailles de revenir à l'idéal originel de la religion juive, qui sauvera l'humanité entière et lui apportera la justice[49]. Les deux hommes s'accordent spirituellement dans leur interprétation de l'histoire à laquelle ils participent,

utilisant l'un et l'autre régulièrement la métaphore de l'Exode. Pour Heschel, King est le prophète de l'Amérique. Il écrira à son propos : « Où en Amérique peut-on entendre une voix comme celle des prophètes d'Israël ? Martin Luther King est le signe que Dieu n'a pas abandonné l'Amérique. Dieu nous l'a envoyé ; sa présence est l'espoir de l'Amérique. Sa mission est sacrée, son autorité est d'une importance suprême pour chacun d'entre nous[50]. »

C'est en effet à l'Amérique entière que le pasteur d'Atlanta donne une leçon magistrale de démocratie. Sous l'œil stupéfait des curieux, son armée non-violente parcourt les dizaines de kilomètres avec un sens évident de légitimité et de fierté. Pas une pierre n'est lancée. Les milliers de pèlerins entrent cérémonieusement dans l'ancienne capitale de la Confédération et déposent une pétition devant le bureau du gouverneur George Wallace. Sur les lieux mêmes où la lutte était entrée dans l'histoire dix ans plus tôt avec le boycott, King rassemble les pèlerins qui sont cependant loin, il en a une conscience aiguë, d'être comblés et béats. Ce retour aux sources de l'insurrection possède quelque chose de tragique, tant il reste encore à obtenir pour pouvoir être vraiment libres. Dans un de ses plus beaux discours, inspiré par l'énergie que lui insuffle la communauté qui l'enveloppe et le suit, il réinvente le sermon en sécularisant l'exhortation religieuse. Sa harangue est politique mais avec le souffle de la liturgie. Incantatoire, il soulage de ses mots les pieds et les âmes meurtris. Dans un premier temps éducateur, il affranchit son auditoire, qu'il soustrait au mensonge de la *doxa*. Il offre tout d'abord aux marcheurs épuisés et pour la plupart sans instruction une remarquable contre-histoire de l'Amérique, séditieuse et implacable. Citant l'historien C. Vann Woodward, il explique que la ségrégation raciale a été instituée par les classes dominantes pour maintenir les masses divisées et pour s'assurer que les salaires du Sud soient les plus bas et donc les plus attractifs du pays. Le Noir était l'outil d'une domination de classe, explique-t-il, puisque tout travailleur blanc insatisfait de son maigre revenu était menacé d'être remplacé par un esclave. Rappelez-vous, leur dit King, le « mouvement populiste », qui au XIX^{e} siècle tenta d'unir les exploités du Sud sans égard pour leur couleur de peau et qui fut écrasé par la stratégie raciale de planteurs tout-puissants. Son analyse historique, d'une incroyable modernité, et que n'aurait pas désavouée son ami Howard Zinn, révèle l'influence de la pensée

riche de Du Bois, métissant race et classe :

> Pour faire face à la menace populiste, l'aristocratie sudiste a immédiatement instauré les bases d'une société ségréguée. Je voudrais que vous me suiviez dans mon raisonnement parce qu'il est très important de comprendre les racines du racisme et de la privation de notre droit de vote. En manipulant les médias de masse, ils ont redéfini la doctrine de la suprématie blanche, ils ont lavé le cerveau des masses blanches avec cette doctrine pour qu'ils oublient les véritables problèmes… Ils ont ensuite inscrit dans les livres de droit du Sud qu'il était criminel pour Noirs et Blancs de s'unir sur un pied d'égalité…
> Avant la Guerre civile, on peut dire que le Blanc a donné Jésus aux Noirs ; après, l'aristocratie blanche a donné au pauvre blanc Jim Crow. Quand le ventre de ce dernier criait famine et que ses poches étaient vides, il pouvait se rassasier avec cet oiseau psychologique qui lui susurre que quelle que soit sa déchéance il reste un homme blanc[51].

La subordination des parias fut un acte prémédité, dit King à ses compagnons, que leur détermination, leur stoïcisme, leur foi et leur discipline sont pourtant en train de balayer. Son discours s'adresse à tous les humiliés, par-delà leur couleur. Mais, ici encore, sa double voix lui permet d'être à la fois l'interlocuteur de l'Amérique entière et le guide d'une foule noire. Loin de défendre un « universalisme décharné[52] » qui effacerait la singularité afro-américaine dans le grand chaudron de la lutte des classes, il agrège son analyse universelle à la glorification de la culture noire. Citant les vers du poète James Weldon Johnson, il glisse vers le gospel. Il se fait alors, comme le suggère Heschel, prophète politique :

> […] ils nous ont dit qu'on ne parviendrait jamais jusqu'ici. D'autres ont dit qu'ils lutteraient jusqu'à leur dernier souffle pour nous en empêcher, mais le monde entier peut voir que nous sommes bel et bien présents, nous sommes là et « personne ne nous fera rebrousser chemin » […].
> Me voici devant vous ce soir, plus que jamais convaincu que la ségrégation gît sur son lit de mort, ici, en Alabama. La seule chose qui reste à déterminer est le prix que Wallace et les ségrégationnistes nous feront payer […].
> Nous avons fait bien du chemin depuis qu'une parodie de justice a été

perpétrée contre l'esprit américain. Aujourd'hui, je veux le dire à l'Alabama, je veux le dire au peuple américain et aux nations du monde entier : « Nous ne rebrousserons pas chemin » ; nous sommes désormais en route. Oui, nous sommes en route et aucun déferlement de racisme ne pourra nous arrêter…

Marchons contre la ségrégation des logements jusqu'à ce que disparaissent tout ghetto et toute zone de désolation économique et sociale, jusqu'à ce que Blancs et Noirs puissent vivre dans des logis décents, salubres et sûrs.

Marchons contre la ségrégation des écoles jusqu'à ce que disparaisse tout vestige d'un enseignement à deux vitesses et que Noirs et Blancs étudient côte à côte dans des écoles où les maux de la société sont apaisés […].

Marchons contre la pauvreté jusqu'à ce qu'aucun parent américain n'ait plus besoin de se priver d'un repas pour que ses enfants puissent manger à leur faim. Marchons contre la pauvreté jusqu'à ce qu'aucun affamé ne hante plus les rues de nos villes en quête d'un emploi inexistant […].

Marchons jusqu'aux bureaux de vote jusqu'à ce que les démagogues racistes aient disparu de la scène politique […].

Mon peuple, mon peuple, écoute-moi ! Le sort de la bataille est entre nos mains… J'entends gronder les uns et les autres dans l'Alabama, les éditorialistes se demandent : « Quand ces agitateurs du SNCC et de la SCLC se décideront-ils donc à laisser nos communautés en paix et nous laisser revenir à la normale ? » J'ai un message à délivrer à l'Alabama ce soir. Cette « normalité », on sait ce qu'elle veut dire ici… C'est cette « normalité » qui a entraîné la mort de Jimmy Lee Jackson, la « normalité » de Birmingham qui est à l'origine de l'assassinat de quatre petites filles innocentes et inoffensives… La « normalité » dans ce pays consiste à laisser le Noir croupir sur une île de misère perdue au milieu d'un océan de prospérité…

Au moment de nous séparer, quittons-nous plus que jamais résolus à demeurer non-violents… Je me dois de vous dire que de nouvelles épreuves nous attendent, de nouvelles souffrances… Mais tant que nous croirons dans la capacité de la non-violence à convertir le sombre hier pour un lendemain qui chante, nous renverserons tout cela. Notre objectif ne doit en aucun cas être d'infliger défaite ou humiliation à

> l’homme blanc, mais de susciter son amitié et sa compréhension. Il nous faut comprendre que notre but ultime est une société en paix avec elle-même, une société qui peut vivre en conscience. Ce jour-là ne sera ni le jour de l’homme noir ni le jour de l’homme blanc. Ce sera le jour de l’Homme.
>
> Je sais bien ce que vous vous dites aujourd’hui : « Combien de temps encore faudra-t-il attendre ? » […] Combien de temps ? Pas longtemps car aucun mensonge ne peux vivre éternellement. Combien de temps ? Pas longtemps parce que chacun récolte ce qu’il a semé. Combien de temps ? Pas longtemps […] car l’arche de la morale universelle est longue et mène à la justice […][53].

Une fois encore, la prédication inspirée et chorale du guide spirituel de la foule des insurgés semble donner son sens à toute l’entreprise. King les inscrit dans l’histoire en racontant, avec la grammaire biblique, l’épique aventure qui fait d’eux les acteurs de leur destin et les agents d’une révolution universelle. Ils sont l’exemple. Ils sont d’ores et déjà libres. Libres parce qu’ils se sont dressés contre une longue histoire de silence et de subordination. Mais libres aussi parce que King a vu la terre promise et qu’il le leur annonce. Par le fait même de son énonciation par le pasteur, la révolution existe et elle n’est pas que métaphorique.

Lyndon Johnson met en effet à cette heure la dernière main à la loi tant demandée. Consulté par Katzenbach, le ministre de la Justice, King a donné la liste des exigences de son mouvement et converse régulièrement avec Johnson pour l’exhorter à tordre le bras du Sud. Le président est convaincu mais souhaite encore gagner du temps. Il envisage toujours de se contenter d’un amendement constitutionnel, plutôt qu’une loi qui prendrait des mois à être négociée. King a respecté l’injonction fédérale en reportant le départ de la marche mais ne cède en rien et maintient le rapport de force avec Washington : il annonce que l’étape suivante sera un boycott économique massif des entreprises de la région.

Ce dernier ne sera pas nécessaire. Les images de Selma ont profondément choqué l’opinion publique, d’autant plus que l’on apprend qu’au soir même de la marche victorieuse jusqu’à Montgomery une sympathisante blanche du nom de Viola Liuzzo a été sauvagement assassinée par quatre miliciens du Klan. Le prix à payer pour l’audace des marcheurs, évoqué par King dans son

discours, est immédiat et une fois encore sanglant. La campagne de Selma à Montgomery aura fait trois victimes, Jimmy Lee Jackson, le pasteur James Reeb et Viola Liuzzo. Un Noir et deux Blancs. Le Congrès des États-Unis est retourné et, dans les premiers jours d'août, un accord bipartisan est trouvé : républicains et démocrates du Nord l'emportent sur les sudistes et la loi est adoptée. Le 6 août 1965, Lyndon Johnson signe la Voting Rights Bill, loi qui interdit sous peine de sanctions toute machination politique, ruse malveillante ou chinoiserie administrative visant à empêcher les Noirs de voter. Les « tests de connaissance » sont immédiatement abolis. Tout État qui prétendrait modifier les règles électorales devra en demander l'autorisation à Washington. Déroger à l'impératif d'égalité politique sera impitoyablement sanctionné par des observateurs mandatés du ministère de la Justice. Les tribunaux fédéraux chargés de la défense des droits civiques sont sur le pied de guerre. Comme après la Guerre civile, le Vieux Sud est sous surveillance. Les élus sudistes hurlent à la tyrannie. Johnson dira que c'est la plus grande réussite de son mandat. Incontestablement, le président est ce jour-là de la trempe de Lincoln.

« Un moment lumineux ». C'est ainsi que Martin Luther King qualifie ce couronnement inespéré des actions menées. Cet exceptionnel accomplissement n'est pourtant pas la fin de l'histoire. Cinq jours après la signature mémorable, la révolte meurtrière du ghetto de Watts, bien loin de l'Alabama, balaye les espoirs de réconciliation nationale. L'avocat de l'évangélisme social qui avait souligné le rôle de l'aliénation économique dans nombre de ses discours est débordé par ce qu'il envisageait, plus tard, de combattre avec la même passion que pour les droits civiques au Sud : la misère des taudis, la brutalité policière et l'exclusion sociale. À l'issue de ces quelques jours inouïs de consécration puis de chaos, Martin Luther King doit tout reconstruire.

TROISIÈME PARTIE

LE CHEMIN DE CROIX D’UN RADICAL

Celui qui sert une révolution laboure la mer.

Simon Bolivar (1830)

CHAPITRE 7

Des droits civiques aux droits de l’homme

Martin Luther King, entends-tu les cris du ghetto ?

Depuis plusieurs mois, King s’était impliqué dans la lutte que menaient les militants noirs de Chicago, ville peuplée d’un million d’Africains-Américains (on commence à les appeler ainsi) qui tient le triste record de la ségrégation spatiale. Eldorado décevant des centaines de milliers de Noirs du Sud venus tenter de gagner leur vie, la métropole de l’Illinois est un bout de Dixie égaré le long du lac Michigan, où musiciens et écrivains de couleur ont, comme à Harlem, offert au pays ses productions culturelles les plus remarquables. Mais ces dernières sont souvent un cri de révolte contre les conditions de vie que leur réserve la cité industrielle. « Pourquoi nous entassent-t-ils dans un recoin de la ville ? » demande ainsi Bigger Thomas, le héros écrasé par la misère du South Side de Chicago, auquel le romancier Richard Wright donne, dans *Un enfant du pays*, une voix jusqu’alors interdite[1].

Albert « Al » Raby, le principal représentant de la mobilisation noire à Chicago, était venu à Atlanta dès le printemps 1965 pour convaincre King de joindre ses forces aux siennes dans la lutte engagée contre un autre Goliath. Sous la houlette de son maire démocrate Richard Daley, Chicago possède en effet un système institutionnel bien rodé et implacable, fait d’élus, de banques, de services municipaux chargés du logement et d’agences immobilières, qui s’assure de maintenir les Noirs dans des enclaves urbaines déliquescentes et misérables. Ils y sont la proie des usuriers et des policiers racistes. Le chômage et les emplois sous-payés ajoutent à l’exploitation et à la colère des ghettos qui, King en est très vite convaincu, menace de dégénérer. Il n’est pas le seul inquiet.

Cette même année, le sociologue de Harlem Kenneth Clark, qui avait travaillé avec Gunnar Myrdal et avait été auditionné par la Cour suprême en 1954, publie *Ghetto noir*, description et analyse crépusculaires des conditions

de vie du prolétariat noir de Harlem[2]. Ses habitants sont condamnés à la violence et au nihilisme car, pris entre l'enclume de l'oppression blanche et le marteau du dédain de la bourgeoisie noire, ils sont privés de voix : « Les murs invisibles du ghetto ont été créés par la société blanche, par ceux qui ont le pouvoir, pour enfermer ceux qui n'ont aucun pouvoir et reproduire leur absence de pouvoir », écrit Clark. Leur totale privation de maîtrise sur le cours de leur propre existence, l'indifférence hostile dont ils sont les victimes dans un contexte d'exploitation économique – Kenneth Clark parle de « colonies économiques » – sont pour le chercheur la promesse d'un séisme. King partage profondément cette analyse, mais il est persuadé qu'en les mobilisant politiquement il dotera les Chicagoans du pouvoir salvateur de changer les choses. Il s'inspire directement des travaux de Clark lorsqu'il reprend à son compte le thème du « colonialisme intérieur » et de l'aliénation psychologique de celui qui est prisonnier de l'« obscure caverne du ghetto ». Donner une voix aux sans-voix sera, le croit King, un remède à la violence qui gronde. C'est d'ailleurs exactement ce que comprend Kenneth Clark, pionnier des sciences sociales, qui rend hommage dans son livre à la lueur apportée par le pasteur :

> Le ghetto est un ferment, un paradoxe, un conflit et un dilemme […]. Le ghetto, c'est l'espoir et le désespoir, l'église et le bistrot. On y aspire au changement, on s'y laisse aller à l'apathie […]. Le peuple du ghetto a soif d'assimilation et, en même temps, il s'aliène et se retranche derrière les murs du ghetto. La campagne pour les droits civiques donne au Noir des moyens d'action et lui permet d'orienter son énergie vers une protestation constructive […]. Si le ghetto se mobilise, manifeste sa puissance, et si ses manifestations déterminent des changements concrets, le Noir prendra confiance en lui-même, il acquerra de l'amour-propre. Alors une nouvelle phase commencera[3]…

En avril 1965, l'équipe de King lance une « tournée du peuple au peuple » qui débute à Boston et se déplace dans les grandes villes du Nord pour y identifier la ville qui sera la nouvelle Birmingham. À l'encontre de ses conseillers, qui veulent qu'il s'ancre au sud où tant reste à faire, King se sent appelé à Chicago, la reine des « métropoles noires » opprimées. En juillet, à l'invitation du Coordinating Council of Community Organizations (CCCO),

il ouvre la marche d'une manifestation devant la mairie. Il pense que la non-violence et la désobéissance civile conjureront le chaos.

Mais les graines de la révoltes ont été semées bien avant que King ne soit né et si c'est loin de Chicago, dans le quartier de Watts à Los Angeles, qu'explose la révolte, elle témoigne des fractures béantes dans l'intégration des citoyens noirs américains que les victoires obtenues en 1964 et 1965 n'ont qu'à peine colmatées. S'il en avait conscience, King a été pris de vitesse et dépassé par la colère d'une jeunesse brimée qui n'a jamais entendu parler de Jim Crow et de résilience chrétienne. C'est alors qu'il prenait quelques jours de repos à Porto Rico, en août 1965, que le quartier de Watts explose, à la suite d'une bavure policière sur un jeune Noir. La colère des habitants se traduit par six jours d'émeutes et d'incendies, 34 morts, 900 blessés et plus de 3 500 arrestations. Les blindés de l'armée sont envoyés sur place dans une atmosphère de guerre civile. D'ailleurs, la presse conservatrice évoque une « deuxième guerre civile » menée contre un ennemi intérieur. les journalistes déclinent également les poncifs de la pauvreté urbaine et frôlent la caricature raciste : les Noirs sont de plus en plus représentés et perçus comme « pathologiquement » inadaptés à la vie sociale et foncièrement ingrats après les avancées historiques accordées par Lyndon Johnson.

Quelques mois plus tôt, l'un des membres du gouvernement, l'universitaire bien intentionné Daniel Patrick Moynihan, avait remis à Johnson un rapport visant à expliquer la condition sociale critique des Noirs et les politiques publiques indispensables à envisager. Son explicitation comportementaliste et déterministe d'une « pathologie noire » héritée de l'esclavage créa immédiatement la controverse. La pauvreté structurelle des Noirs tiendrait selon lui avant tout à leur structure familiale défaillante, « déviante » au regard de la famille de classe moyenne blanche[4]. Malgré les réfutations, son interprétation fit florès. Le « problème noir », suggère-t-on alors à Washington, viendrait des Noirs eux-mêmes, de leur « culture » matriarcale, stigmate de l'esclavage, davantage que du racisme ou de la discrimination. Le soulèvement de Watts est lu à cette aune. Le rapport public de la commission McCone, commandité par les autorités locales pour comprendre l'origine de la plus grave émeute raciale de l'histoire du pays, est sans appel : la criminalité endémique et le comportement délétère de jeunes gens

irrécupérables et désœuvrés sont identifiés comme la seule cause du désordre. Ni la brutalité policière patente, ni la ségrégation scolaire, ni les 30 % de chômage chez les jeunes hommes du ghetto ne sont évoqués. Bayard Rustin, principal conseiller de King sur ces questions, s'indigne dans un long article pour *Commentary* de ce rapport simpliste qui, « comme le rapport Moynihan », passe la réalité par pertes et profits et se contente de déplorer la « criminalité noire » structurelle. Acerbe, il relève que le texte se contente de retranscrire les propos du chef de la police de Los Angeles qui, rappelle Rustin, avait pendant longtemps conservé un poster accusant King d'être « un menteur et un communiste » accroché dans son commissariat[5]. La politique diffamatoire du FBI à l'endroit de King est intense et couronnée de succès : toute prise de position empathique du pasteur sur les émeutes sera interprétée comme la preuve de son anti-américanisme.

King refuse néanmoins d'écouter les appels à la prudence de son entourage et se rend immédiatement sur les ruines fumantes du quartier noir de Los Angeles. Il incrimine publiquement le maire de la ville, Sam Yorty, coupable de ne pas avoir combattu la misère urbaine, dont la violence est la cause, martèle-t-il, du désespoir des émeutiers : « Qu'avez-vous fait de l'argent fédéral qui, dans le cadre de la "guerre à la pauvreté" lancée l'année précédente, est censé réhabiliter les quartiers décrépits et permettre à leurs habitants de cogérer les fonds publics ? » Comme à Chicago, une machine politique madrée, dont une bonne partie de la bourgeoisie noire est complice, fait de Los Angeles une baronnie qui dispose à sa guise des mannes gouvernementales. King ne perçoit pas, alors qu'il cherche à discuter avec les jeunes révoltés de la ville, qu'il incarne lui aussi la bourgeoisie paternaliste dont ils se sentent méprisés. Ses appels à la non-violence et à la discipline collective n'ont guère d'écho. Lorsque le pasteur, interloqué, entend un jeune garçon pérorer : « Nous avons gagné ! », et lui demande comment trente-quatre morts pouvaient constituer une victoire, la réponse est un cinglant désaveu : « Parce que là, on nous a entendus[6] ! »

Le pasteur, déplore cette réaction mais la comprend intimement. Il a depuis de longues années intégré la domination de classe dans sa lecture du racisme américain. Lecteur de Marx et de Du Bois, disciple du christianisme social, admirateur du travail de Randolph, il n'ignore rien de la dialectique race/classe. Aussi s'empresse-t-il de préciser que les déchaînements de

violence commis à Watts ne sont pas des émeutes « raciales » mais des révoltes sociales, nées d'un environnement socio-économique délétère. Le 17 août, il tente publiquement de contrer le discours insidieux qui gagne, consistant à blâmer les Noirs pour leur atavisme violent : « La misère économique, l'isolement social, les logements indécents et le désespoir généralisé de milliers de Noirs entassés dans les ghettos du nord et de l'ouest du pays, tels sont les ferments qui ont fait naître ces accès de violence tragique[7]. » Dans un article pour la *Saturday Review*, il est encore plus radical en affirmant que de tels soulèvements étaient prévisibles et qu'il fallait être aveugle ou indifférent pour croire qu'avec « des élus locaux détournant l'argent fédéral de l'aide sociale, un taux de chômage des Noirs dépassant celui des années 1930, l'une des densités urbaines les plus élevées du pays et l'État de Californie rejetant une proposition de loi pour lutter contre la discrimination au logement », le calme continuerait de régner à Watts[8]. L'émeute est le cri de ceux dont la voix est aliénée, « ceux que l'Amérique blanche n'entend pas » explique-t-il dans l'émission politique phare de CBS, « 60 minutes »[9].

Une telle lecture sonne comme une provocation, mais son appel réitéré à la non-violence lui évite une immédiate excommunication médiatique. La Maison-Blanche compte sur son aura pour rétablir le calme. Médiateur et intercesseur, certes, King se révèle plus exigeant que ce que Lyndon Johnson escomptait. Il le somme en effet de lancer sans délai un plan massif de relance économique dans les centres urbains et de créer des dizaines de milliers d'emplois publics. Ses demandes irritent Johnson, qui se targue déjà des efforts consentis dans le cadre de sa *Great Society*[10].

King tente par ailleurs de convaincre les résidents du quartier dévasté de renoncer à l'insurrection. S'il comprend leur désespoir, il ne peut accepter cette résignation autodestructrice. « Que gagnez-vous à brûler vos propres commerces et entreprises ? » leur demande-t-il. Malgré sa compréhension des mécanismes de l'humiliation économique et sociale qui les ont menés à de tels actes, quelque chose lui échappe : ce désespoir sourd et résigné des ghettos. Une résignation incompréhensible pour King, lecteur offusqué d'un Nietzsche qui blâme le christianisme pour ce nihilisme viscéral d'un monde pessimiste qui est « fatigué de l'homme » et se demande « à quoi bon ? »[11]. Comment peut-il accepter un tel anéantissement de l'esprit de résistance chez

des hommes si jeunes, lui, l'héritier d'une longue tradition noire d'insubordination[12].

La rhétorique pastorale de King, son appel à la responsabilisation et à la rédemption des casseurs, à l'unité dans le long combat à mener pour abattre les murs de la discrimination, tombent à plat à Los Angeles. Lors d'un meeting public, et sans doute pour la première fois de sa vie, il est sifflé par des spectateurs de couleur, l'un d'eux l'invectivant avec hargne : « Nous n'avons que faire de vos rêves, on a besoin d'emplois ! » Le coup est rude mais l'examen de conscience est nécessaire : ni les avancées en matière de droits civiques ni la stratégie traditionnelle de mobilisation collective ne peuvent améliorer le sort des exploités du ghetto. La logique de classe doit se surimposer au logiciel racial qui fut prédominant au sud. King le comprend et dénonce la domination des « privilégiés » à laquelle les pauvres ont répondu. Au téléphone avec un président des États-Unis amer, il réclame de nouveau que davantage d'investissements publics viennent irriguer les zones urbaines sensibles du pays. Lyndon Johnson n'avait en apparence pas besoin d'être convaincu, lui qui, dans un discours sans précédent donné à l'université noire de Howard, avait appelé au nécessaire rattrapage économique de la population afro-américaine, qui devait être impulsé par l'État pour assurer l'égalité réelle et la justice sociale[13]. King avait encensé un tel courage politique et une telle justesse d'analyse. Mais les actes n'ont pas suivi les paroles.

Johnson avait fait preuve d'une grande clairvoyance en comprenant que le processus menant à l'égalité raciale supposait d'attaquer dans le même temps la ségrégation *de jure*, imposée par la loi, et celle plus perfide des structures institutionnelles, la ségrégation *de facto*. Certainement, les appels répétés de King à un vaste plan de relance économique destiné à sortir de la misère endémique les exclus de la croissance économique (parmi lesquels les Noirs sont surreprésentés), de même que les revendications syndicales de A. Philip Randolph, ont participé de cette intuition. Mais Lyndon Johnson doit faire des arbitrages politiques et budgétaires pragmatiques et la question noire n'est plus sa priorité. Elle est par ailleurs trop coûteuse politiquement. S'il envisage une mesure ultérieure, c'est sous la forme d'une loi sur la discrimination au logement dont la dimension coercitive reste à définir. Un projet de loi patiente au Congrès mais l'opposition républicaine est si

farouche qu'on le dit mort-né.

Le 26 janvier 1966, King décide d'emménager avec son épouse dans un de ces appartements sordides du ghetto du West Side de Chicago, Lawsdale, que l'on surnomme « *Slumdale* », le « val des taudis ». Coretta se souvient du choc qu'elle ressentit alors :

> J'avais rarement dans ma vie vu quelque chose de semblable. Notre appartement était au troisième étage d'un bâtiment crasseux, dont le hall n'était éclairé que par une maigre ampoule en haut de l'escalier. La porte de la maison ne fermait pas ; elle restait toujours ouverte. En entrant, je me suis rendu compte que le sol n'était pas du ciment, mais simplement de la terre nue. Il y régnait une odeur suffocante d'urine […]. Martin payait 90 dollars par mois pour cette magnifique demeure, non meublée. Comme on exploite les pauvres[14] !

À l'été, les quatre enfants de la famille rejoignent leurs parents dans le triste logement. Même s'ils ont toujours vécu modestement (King reversant l'essentiel de l'argent gagné à la SCLC et refusant de « posséder » quoi que ce soit), ils y font tous pour la première fois l'expérience de la pauvreté. Nulle part ailleurs que dans ces tours décrépites la relégation des Noirs américains n'apparaît si flagrante. King comprend à Chicago qu'un cercle vicieux, savamment orchestré, est en place qui condamne les habitants du ghetto à la pauvreté et les pauvres au ghetto ; il n'y aura pas de réel progrès pour les Noirs tant que le ghetto existera[15].

La « Black Metropolis » lui apparaît, à la façon de Selma ou de Birmingham, comme le lieu exemplaire d'où lancer une réforme nationale. Comme dans le Sud, il veut susciter une micro-révolution afin de redistribuer le pouvoir au profit des opprimés et rompre avec cette ségrégation urbaine que les possédants ont préméditée. Dans un entretien de mars 1966, il explique que « le but du ghetto est de confiner ceux qui sont privés du pouvoir et de perpétuer cette situation[16] ». Être Noir et pauvre est une condamnation à l'*ensilencement* et à n'être qu'un sujet social. Il espère une fois encore régénérer la nation en imposant une démocratie participative qui accepterait les exclus à la table de la délibération publique. Comme les Noirs du Sud avant leur soulèvement de 1955, les pauvres des ghettos n'ont pas leur mot à dire. Ces subalternes n'ont que la rage pour se faire entendre, une

souffrance et une frustration inaudibles pour les puissants qui l'assourdissent d'un discours entendu sur les pathologies noires[17]. La vie civique des habitants de ces quartiers se résume, déplore le pasteur, à « subir l'arbitraire de la police, des responsables de logements sociaux et des fonctionnaires des services publics ».

Visiblement, King comprend avec amertume que, pour ce qui est du Nord, ni les progressistes ni le gouvernement démocrate ne semblent prêts à s'investir pour l'égalité raciale *réelle*. L'État lui apparaît non plus comme un recours mais comme un complice de la domination des puissants. Déployant une analogie ravageuse, il poursuit : « Le ghetto n'est ainsi pas différent d'une colonie intérieure dont l'objet est de dominer politiquement ses habitants, de les exploiter économiquement, de les ségréguer et de les humilier à chaque occasion[18]. » Le pauvre, surtout s'il est noir, se doit d'être déférent, satisfait des miettes d'autonomie qu'on lui accorde au nom de l'« égale opportunité » offerte à chacun dans une société libre et ouverte.

Désormais entièrement libre de dénoncer les structures mêmes de l'Amérique (il croit de moins en moins en Lyndon Johnson), il adopte publiquement un discours aux accents socialistes, dénonçant l'oppression de classe qui est tapie sous le racisme et la discrimination. Il parle de la révolution sociale à mener pour que les inégalités cessent de ronger le corps social et de nourrir le racisme. Les banlieues blanches et bourgeoises de Chicago, enclaves de la suprématie blanche, sont ainsi clairement dénoncées comme la métonymie d'un capitalisme américain nocif. Le 24 mai, devant l'assemblée du syndicat communautaire Negro American Labor Council créé par le socialiste A. Philip Randolph, Martin Luther King le dissident affirme : « Vous pouvez appeler cela comme vous voulez, appelez cela démocratie ou socialisme démocratique, mais il doit y avoir une meilleure répartition des richesses dans ce pays[19]. »

En 1964, sa venue avait suscité l'engouement de plus de soixante-quinze mille Chicagoans, le plus grand rassemblement pour les droits civiques jamais organisé dans la ville. Il est donc optimiste. Pour la première fois, King pense appliquer avec succès sa stratégie non-violente au nord. Chicago, ville qu'il a souvent visitée depuis 1963, dispose d'un intense réseau de militants et offre par ailleurs le spectacle saisissant de l'inscription dans l'espace des inégalités et de la pauvreté noire : au centre-ville noir et

paupérisé s'oppose des banlieues blanches et florissantes. Une bretelle d'autoroute – la *skyway* – enjambe le sordide ghetto afin que les Blancs puissent s'en tenir à distance. L'évolution économique a initié la fracture : désindustrialisation, mécanisation et délocalisations vers les banlieues blanches ont été cruellement ressenties par les travailleurs noirs. Un tiers des trois millions d'habitants de la ville sont afro-américains, essentiellement confinés dans les ghettos du sud et de l'ouest de la ville. Entre 1957 et 1966, la ville a perdu 48 000 emplois alors que sa banlieue en gagnait 276 000. Le taux de chômage des hommes de couleur frôle les 30 %. Dans certains quartiers, il est du double[20]. Les tensions sont constantes. Chicago est la ville du pays qui a connu le plus d'émeutes raciales de ce jeune XX^{e} siècle[21].

Pour King, la situation est potentiellement explosive mais peut être transformée en une énergie politique libératrice et non-violente. La déréliction des Noirs de Chicago avait été partiellement canalisée par l'organisation Nation of Islam, mais son influence a fortement pâti de la mort de Malcolm X. King espère faire de Chicago le point de départ d'une révolution pacifique au nord, et il sait que sa présence à la tête d'une campagne « Mouvement pour la liberté à Chicago » suscitera la curiosité. En mobilisant les résidents, il espère attirer l'attention du pays sur les conditions de vie déplorables dans les ghettos américains afin d'imposer aux pouvoirs publics une politique de la ville volontariste et ambitieuse. Comme à Montgomery, une pensée désobéissante incarnée aura raison des forces d'inertie.

Mais malgré les avertissements de Bayard Rustin, King sous-estime la machine politique rouée qui tient la ville. Le maire de la ville, le démocrate Richard Daley, parvient depuis des années à s'assurer de la loyauté de nombre de corps intermédiaires et, distribuant prébendes et passe-droits, musèle toute opposition. Les instances noires de la ville sont ainsi pour l'essentiel loyales à ce maire qui sait opportunément nommer des notables de couleur et distribuer l'argent fédéral de la guerre à la pauvreté de telle sorte que nul ne proteste. Habile, il sait désamorcer les conflits raciaux. À peine apprend-t-il l'adresse à laquelle les époux King vont s'installer qu'il fait repeindre le logement. Il se présente comme un ami de la cause noire et, tout en niant la ségrégation à l'œuvre dans sa ville, dresse publiquement des louanges à King pour « sa lutte contre la pauvreté et les ghettos », dont il se

dit solidaire.

En 1963, la ville a il est vrai passé une ordonnance interdisant la discrimination au logement. Mais des processus de contournement se mettent en place à la faveur d'un marché de l'immobilier qui sait jouer de la crainte des travailleurs blancs de voir s'installer des Noirs dans le voisinage. Comme pour le droit de vote dans le Sud, c'est par une série de manigances et de pratiques occultes qu'agences immobilières, banques et propriétaires s'assurent qu'aucune mixité raciale ne s'instaure à Chicago. En 1961, la pièce *Un raisin au soleil* (écrite par la dramaturge noire Lorraine Hansberry, la première à être jouée à Broadway en 1959) est portée à l'écran avec Sydney Poitier dans le rôle principal : il y campe un habitant misérable de Chicago qui rêve d'installer sa famille loin du ghetto, dans le quartier de la classe moyenne où, découvrira-t-il, les Blancs convenables ne souffrent pas la présence noire.

Les premières initiatives du « Mouvement pour la liberté à Chicago », coalition de la SCLC et des militants de terrain du CCCO, consistent en une série de manifestations pour « mettre fin au ghetto ». Le mot d'ordre est ambitieux, « irréaliste » pour certains, mais se traduit sur le terrain par des efforts de mobilisation des locataires afin qu'ils forcent les bailleurs à entretenir les bâtiments. King organise la « grève des loyers » et aide les résidents à s'organiser en syndicats pour obtenir l'entretien des bâtiments. Les propriétaires de taudis reçoivent des pétitions et se heurtent à des manifestations d'une ampleur inégalée jusque-là contre les loyers excessivement élevés et les infrastructures dégradées.

Pour lutter contre le chômage chronique des Noirs et la discrimination à l'embauche, la SCLC lance en parallèle l'opération « Corbeille à pain », qui avait déjà été expérimentée à Atlanta. La philosophie de cet exercice de désobéissance civile tient en un slogan : « Si vous respectez mon dollar, vous devez respecter ma personne ! » Même pauvres, les Noirs ont un pouvoir, celui de leur consommation. King confie à un jeune séminariste du cru, Jesse Jackson, la mise en place d'un programme visant à mettre en demeure les compagnies dont les produits sont achetés par les Noirs d'embaucher davantage de travailleurs de couleur. Comme à Montgomery, le pouvoir économique des consommateurs noirs parvient à faire fléchir bien des entreprises qui craignent le boycott : dans les quinze premiers mois de l'opération, non seulement plusieurs chaînes de supermarchés mais

également Pepsi et Coca-Cola cèdent à la pression et plus de deux mille emplois sont subitement offerts à des employés noirs. Mais malgré leur succès indéniable, ni cette opération ni les actions de terrain dans les halls d'immeubles ne parviennent à faire décoller la mobilisation collective contre l'existence même des grands ensembles paupérisés de Chicago.

Fin politique, Daley coupe l'herbe sous le pied des militants en annonçant qu'il s'apprête à lancer sa propre campagne contre les logements insalubres. Il affirme qu'il mettra fin aux taudis en un an et lance l'inspection massive de près de vingt mille logements pour s'assurer de leur conformité sanitaire. En lieu et place d'une autorité politique hargneuse provoquant la confrontation, c'est donc un maire subitement converti à la cause des mal-logés qui fait face à King. Loin d'être un allié, Daley est un adversaire redoutable. Sans l'appui des églises de la ville, King peine à lever des troupes dans un contexte d'une telle ambiguïté. Plus encore, la hiérarchie catholique, traditionnellement sympathisante de la cause noire, exprime par la voix de l'archevêque John Cody une grande réticence vis-à-vis des militants, craignant de voir l'équilibre racial de la ville perturbé de façon aussi frontale. Quant aux syndicats amis, ils sont pour la plupart dans la sphère d'influence de Daley.

Ce qui rend la tâche de King plus ardue encore est qu'il prêche la négociation en des territoires fébriles. En juillet, dans une ambiance caniculaire, des jeunes gens se rafraîchissent en faisant jaillir l'eau des fontaines publiques. La police intervient et la situation dégénère. King revit aux premières loges le cauchemar de Watts : 250 jeunes lancent des cocktails Molotov et mettent les commerces à sac, brisant fenêtres et voitures. Après une nuit insurrectionnelle lors de laquelle King tente de ramener le calme, deux personnes ont été tuées, 56 sont blessées et 282 arrêtées et mises en prison. Le quartier du West Side est réduit en cendres et près de quatre mille soldats sont envoyés sur place. La mobilisation lancée par la SCLC est pointée du doigt : on accuse les « anarchistes communisants » venus d'ailleurs d'avoir semé la discorde. C'est pourtant en réunissant autour de lui les chefs des différents gangs du quartier que King obtient le retour au calme. Auditionné à la commission Kerner (du nom du gouverneur Otto Kerner) convoquée en urgence, il affirme que seuls des investissements massifs en infrastructures et en créations d'emplois dans les ghettos pourraient éviter une nouvelle conflagration. Le rapport confirme son diagnostic mais demeure lettre morte.

Le mouvement de libération noire décide alors de décentrer son attaque en lançant ses opérations de dénonciation de la ségrégation urbaine non pas dans les ghettos noirs du centre mais dans les banlieues exclusivement blanches de Chicago. À l'été 1966, King qui fait des allers-retours avec le Sud, mène une série de marches dans ces quartiers peuplés de travailleurs issus de l'immigration européenne. Plus que la discrimination au logement, habilement maquillée, il pense que l'apartheid criant des faubourgs de Chicago peut susciter non seulement la « *disruption* » si nécessaire aux militants non-violents mais également inciter Lyndon Johnson à agir. Quelques semaines plus tôt, ce dernier avait appelé King au téléphone pour l'assurer qu'une loi sur la question était à l'étude. Une crise était peut-être de nouveau la clé pour infléchir le Congrès. Telle est la stratégie de King, qu'un nombre de plus en plus faible de ses proches soutiennent. Quitter le Sud est une sottise, disent Andy Young et Bayard Rustin : le pays progressiste qui a condamné Jim Crow ne suivra pas un King qui vient les déstabiliser chez eux.

Déterminé, le pasteur accompagne sur place le représentant du SNCC, James Bevel, et les autres organisations dans leurs opérations de dénonciation des pratiques des agences immobilières. Ils déposent une pétition à la mairie qui ne leur attire qu'une fin de non-recevoir. Mais à mesure qu'ils défilent dans les enclaves blanches de la ville, la tension monte. Ce n'est alors pas la police raciste du Sud mais les résidents qui s'exaspèrent devant ces visages noirs prétendant à leur lopin de banlieue résidentielle. Dans les quartiers de Gage Park dans le sud-ouest, dans celui de Belmont Cragin dans le nord-ouest, les marcheurs sont accueillis par des jets de pierres, de bouteilles de verre et même de couteaux de cuisine. Les résidents, d'origine lithuanienne, polonaise, allemande et irlandaise, se vivent comme des *self-made-men* ayant réussi par eux-mêmes à se forger une petite parcelle d'américanité. Ils affirment leur préséance raciale par un mépris fielleux pour les minorités de couleur[22]. Les Noirs qui défilent devant leurs maisons les hérissent. Certains hurlent des slogans racistes et vandalisent les véhicules étrangers ; les intimidations de la foule sont de moins en moins contenues. Lors d'une marche dans le quartier de Marquette, le 5 août, un défilé d'un millier de protestataires est arrêté par une meute hostile de près de huit mille personnes. Malgré la présence de plusieurs gangs de Chicago venus officier comme

services de sécurité, les échauffourées s'engagent au cri de « Pouvoir blanc ! ». Sur les images d'archives, on voit des hordes vociférantes de jeunes hommes en débardeurs blancs jeter des pétards sur des marcheurs à peine protégés par les militaires surarmés. Alors qu'il marche en tête du cortège dans ce quartier ouvrier, King est violemment heurté à la tête par un projectile, une brique lancée des bas-côtés, aux cris de « Tuez-le ! Tuez-le ! ». Un couteau est également projeté en sa direction, qui se plantera dans l'épaule d'un badaud. Finalement indemne mais choqué, King confie qu'il n'avait jamais vu une telle haine raciale et que celle exprimée à Chicago est pire encore, plus viscérale et plus brutale, que celle dont il a été le témoin dans le Sud de Bull Connor.

Une telle escalade dans la tension raciale inquiète Daley, qui ne veut perdre ni le vote populaire blanc ni le vote noir, qui lui sont traditionnellement acquis. Il ne peut refuser d'assurer la protection des marcheurs par la police de la ville, ce qui lui vaut l'opprobre des habitants des quartiers résidentiels blancs. Ces derniers sont pris d'un complexe obsidional et craignent de perdre leur privilège social. Le Ku Klux Klan et même le Parti nazi américain s'empressent de tenir des réunions publiques à Chicago pour entretenir cette peur blanche de déclassement. Ils attisent le ressentiment et le désir d'en découdre physiquement. L'image de la ville est profondément écornée. Lorsque les protestataires annoncent qu'ils projettent de marcher dans le quartier de Cicero, l'un des plus racistes de la métropole, le maire craint une nouvelle émeute. Décidé à négocier au plus vite, Daley convoque en août 1966 une réunion de toutes les parties prenantes, de la SCLC à la municipalité en passant par les agents immobiliers. Un accord est finalement trouvé : la municipalité s'engage à renforcer les pouvoirs d'une « Commission des relations humaines » chargée de s'assurer que les procédures racistes seront combattues. Les institutions financières s'engagent à mettre fin aux pratiques de prêts discriminatoires et le gouvernement se porte garant de cette promesse. Les autorités municipales annoncent qu'elles développeront activement les logements sociaux, qui ne devront pas prendre le visage des grands ensembles. Les institutions religieuses offrent également leurs services.

En contrepartie, les dirigeants de « Liberté à Chicago » doivent cesser leurs manifestations et annuler en priorité la marche de Cicero. Habile, Daley avait édicté une interdiction de manifester pour tout groupe dépassant les

cinq cents personnes, interdit confirmé par un juge. Pour King, la question de la violation de l'injonction se pose de nouveau. L'adversaire n'étant pas la police mais les meutes de riverains, les protestataires ne peuvent espérer être arrêtés et saturer les prisons, étape essentielle de la technique non-violente. Transgresser l'interdit municipal entraînerait une amende lourde et Abernathy, trésorier de la SCLC, prévient le leader que la situation financière de l'organisation est critique. Mais ce qui incite King à accepter les termes de l'accord est sa conviction que sans avancée, même virtuelle en l'état, une nouvelle explosion de violence peut anéantir tout espoir de progrès. Il applique le principe gandhien d'« autolimitation », qui impose que le processus révolutionnaire soit interrompu s'il risque de dégénérer en violence communautaire. L'accord est une cote mal taillée mais elle est ce qui ressemble le plus à une avancée. King et ses adjoints, Abernathy et Andrew Young, donnent donc leur aval pour un moratoire sur les défilés, le temps de voir avancer les négociations.

Une fois encore violemment critiqué pour avoir accepté le compromis, King espère que, comme à Selma, cette crispation à Chicago obligera le Congrès à voter une loi sur le logement. Il sait, de la bouche même de Lyndon Johnson, qu'elle est à l'étude. Il milite par ailleurs activement avec A. Philip Randolph auprès de la Maison-Blanche pour l'adoption d'un plan de relance exceptionnel, conçu avec l'aide d'éminents économistes keynésiens et que Randolph a nommé « Budget de la liberté ». Ce plan Marshall pour les déshérités répond à une attente insatisfaite, celle de tous ceux qui ont vu la « guerre à la pauvreté » de Johnson se perdre progressivement dans les sables de la politique de défense. Il y est question d'augmenter le salaire minimum, de garantir le plein emploi par recours aux emplois publics, de permettre à tous d'accéder à la santé et à un logement décent, d'instaurer un impôt progressif plus juste et de s'engager à éradiquer la pauvreté. Les ghettos américains doivent recevoir une aide digne du New Deal afin d'assurer leur rénovation mais, à la différence de Chicago, cette dernière doit favoriser mixités raciale et sociale. King, qui a paraphé le document, est reçu à Washington avec Randolph pour défendre le projet. Les élus sont évasifs, sur le budget prévu comme sur la préparation d'une loi sur le logement, malgré les promesses du président Johnson.

Par deux fois, en 1966 et 1967, la loi échoue devant l'opposition résolue des parlementaires républicains. Quant à Daley, il oublie bien vite les

engagements pris, renforçant sa popularité auprès des classes populaires blanches. « Daley était trop malin pour nous… il était l'archétype du politicien de l'époque, assez rusé pour survivre et dominer une arène politique dans laquelle seuls l'argent et le pouvoir font la différence », estime Abernathy avec du recul[23]. La cause des réactionnaires en sort en effet renforcée. Les plus conservateurs parmi les parlementaires de Washington prennent même argument des désordres de Chicago pour justifier leur obstruction.

Furieux de ce qui leur apparaît comme une nouvelle compromission de King, les membres de la section locale du CORE violent l'accord et deux cent cinquante manifestants défilent à Cicero, symbole de l'entre-soi blanc[24]. Trois mille policiers armés de baïonnettes ne peuvent empêcher que des échauffourées avec la foule hargneuse des résidents ne tournent au désastre politique. Le chef de la minorité au Sénat, le républicain de l'Illinois Everett Dirksen, accuse à la tribune les militants noirs de « provocation » et d'« intrusion » dans les paisibles enclaves blanches de Chicago. Lyndon Johnson, dont Daley est un allié de poids, n'est par ailleurs guère décidé à le désavouer. Le projet de loi sur la justice au logement est tué dans l'œuf. Plus que jamais, comme le confirme un sondage national, l'Amérique pense à une écrasante majorité que les Noirs en demandent trop[25].

La médiocrité des résultats obtenus après des mois de campagne contre le ghetto et la ségrégation au logement est patente. La bourgeoisie noire, peu mobilisée, refuse de s'exposer à la brutalité blanche. Le pouvoir électoral des travailleurs blancs est considérable et Daley ne pouvait risquer sa réélection (il obtiendra un quatrième mandat en avril 1967) en donnant l'image d'un « ami des Noirs ». Sans la pression du gouvernement, les engagements pris par la Commission sur les relations humaines se révèlent rapidement vides de sens. Dans les six mois qui suivent l'accord, pas une famille noire n'est logée dans une résidence de logements sociaux « blanche ». Les agents immobiliers s'obstinent à attribuer des logements en fonction de la couleur de peau, prétextant le désir des propriétaires, et la commission se contente de condamnations verbales. King fait publiquement connaître sa déception devant tant de duplicité, locale comme présidentielle, lorsqu'il revient à Chicago en mars 1967. Il a en réalité, avec les militants locaux, ouvert une brèche dans la muraille de la ségrégation spatiale. Ironiquement, ce n'est que

par son assassinat qu'il parviendra, *post mortem*, à obtenir de Lyndon Johnson le vote d'une loi résolument contraignante sur la justice dans l'accès au logement. Mais, dans l'immédiat, le prix politique de la campagne décevante de Chicago est considérable pour le leader du mouvement des droits civiques.

L'entourage de King, réticent dès l'origine à l'égard de cette réorientation vers le nord, lui reproche *mezzo vocce* d'avoir fragilisé le mouvement par son initiative. Sans doute l'encadrement bourgeois de la SCLC, composé de pasteurs sudistes et de militants en quête de succès, goûte-t-il moyennement l'engagement fait et cause de leur dirigeant auprès d'une jeunesse du Nord désorientée et désabusée par la misère, dont ils craignent les débordements. Ils constatent par ailleurs que, malgré les initiatives de la SCLC pour que les désœuvrés s'inscrivent sur les listes électorales, leur rejet de la politique traditionnelle est irrévocable. Ils n'écoutent d'ailleurs guère les hommes d'Église. La lutte de King à Chicago pour « ouvrir » les logements aux Noirs semble inutile à des populations pauvres qui n'auront de toute façon jamais les moyens d'emménager dans ces banlieues. Quant aux notables noirs de Chicago, ceux du South Side, ils sont liés à Daley et à son patronage, loyauté que King n'a jamais entamée. Que le pasteur se mette en effet à parler sans fard de « structures de domination » et de « colonialisme intérieur » l'isole encore davantage.

À bien des égards, la campagne de Chicago est donc un échec personnel pour King. Cela explique sans doute qu'il soit terrassé par un nouvel épisode de fièvre mélancolique qui le cloue au lit pendant deux jours. D'autres émeutes urbaines ont enflammé Cleveland, Milwaukee, Atlanta et plus d'une trentaine d'autres villes en ce seul été 1966. Le déchaînement de violence inouï auquel il a assisté lui donne une fois encore un sens aigu de sa finitude. À ses interlocuteurs louvoyants, le pasteur vieilli prématurément objectait : « Si vous êtes fatigués de toutes nos manifestations, je suis moi fatigué d'avoir à défiler ! » ; à ses fidèles, il confie : « Je suis fatigué de ces menaces de mort ; je veux vivre. Je ne veux pas être un martyr… je n'ai pas le syndrome du martyr[26] ! » Dans ses mémoires, il revient sur ce moment où, pour la première fois, il a été hué par ces enfants incendiaires du mouvement de libération :

> Pendant douze ans j'ai cru, et d'autres ont cru comme moi aux

> promesses radieuses du progrès. Je leur avais parlé de mon rêve dans mes prêches. Je leur avais fait de longs monologues sur le jour prochain où ils auraient la liberté… je les avais incités à avoir foi en l'Amérique et dans la société blanche. Leurs espoirs avaient tourné à l'aigre. Ils m'avaient hué parce qu'ils nous croyaient désormais incapables de tenir nos promesses […] et pour avoir vu le rêve qu'ils avaient été si prompts à adopter se muer en douloureux cauchemar[27].

Il n'est ni parvenu à susciter l'empathie de ses alliés blancs habituels grâce à une couverture médiatique des événements, ni à rassembler les différentes familles de la résistance noire, ni à contraindre Washington à prendre parti en leur faveur. Même chez les sympathisants traditionnels du mouvement des droits civiques, King apparaît comme un provocateur, qui suscite la violence blanche au nord en allant piétiner leurs plates-bandes. Il a incontestablement sous-estimé la tolérance des bien-pensants vis-à-vis de ce que l'on nomme de plus en plus dans la presse la « réaction blanche » (« *white backlash* ») des catégories populaires, crispées sur leur identité raciale et qui se sentent viscéralement menacées par les politiques d'égalité raciale. En réalité, c'est depuis les premières avancées de la cause noire que les Américains blancs, en particuliers les immigrants d'Europe, ont exprimé leurs réserves plus ou moins feutrées devant la perturbation du *statu quo*. Ainsi, après que neuf jeunes collégiens se sont heurtés à la violence raciste des parents d'élèves de Little Rock, Arkansas, en 1957, et ont obligé le gouvernement fédéral à faire appliquer la loi en les scolarisant dans une école jusqu'alors réservée aux Blancs, la philosophe allemande Hannah Arendt s'offusque. Dans un article pour la revue *Commentary*, elle déplore que les militants noirs aient « instrumentalisé » les enfants et que l'on cherche à « forcer » une mixité scolaire que les parents blancs ne souhaitent pas. Il n'est pas du rôle de l'État, selon les dogmes libéraux, affirme-t-elle, d'obliger les enfants à la mixité. Elle applique sa fameuse distinction entre « parvenu » et « paria » à la situation noire : si le « paria » est un marginal qui demeure intègre à l'extérieur du système, le « parvenu » (et elle vise ici les leaders des droits civiques) cherche à s'assimiler à une société qui ne veut pas de lui[28]. La résistance au progrès racial n'est donc pas l'apanage de hordes ignares du Sud profond. À l'époque des premières marches à Chicago, le *New York Times*, qui trouve l'initiative de King « malencontreuse », le somme de

stopper les défilés et, alors qu'il est invité à s'exprimer à la télévision sur une chaîne nationale, le pasteur est interrogé en ces termes par un journaliste candide : « Pourquoi vouloir à tout prix défiler dans ces quartiers blancs ? Quel est l'intérêt de ces marches, ne voyez-vous pas que l'Amérique est fatiguée de vos incessantes revendications[29] ? »

La dialectique de plus en plus élaborée qu'il établit entre l'exploitation de classe induite par le capitalisme américain et le caractère inexpugnable du racisme au nord comme au sud lui aliène plus encore ses soutiens traditionnels dans les cercles éduqués et progressistes du pays. Il apparaît de plus en plus comme un agitateur subversif qui veut renverser le système même qui assied leur prospérité. La mixité raciale dans les banlieues pavillonnaires est un pas par trop radical pour la gauche nordiste. Hollywood se fait cette année-là le miroir de cette témérité avec le film *Devine qui vient dîner ?*, dans lequel joue l'icône Sidney Poitier et qui décrit les réticences inattendues mais néanmoins farouches d'un couple de Blancs antiracistes progressistes devant les perspectives de mariage de leur fille avec un médecin… noir[30].

Lorsqu'il analyse avec quelques mois de recul les leçons à tirer de Chicago, ce qui s'impose à King est la prise de conscience que même les Blancs les plus progressistes, ceux du Nord, et les institutions blanches les plus favorables à la justice raciale ne sont pas prêts à aller au-delà du droit de vote. Dans *Where Do We Go from here ?*, paru en 1967, il s'adresse, non sans amertume, à ceux qui furent jusqu'alors ses soutiens[31]. Comme Kenneth Clark dans *Ghetto noir*, il les met en garde contre la tentation des demi-mesures symboliques, tels quelques « nègres de vitrine » nommés ici ou là et qui leur donnent bonne conscience, et raille leurs déplorations devant une rébellion qui, malgré les législations accordées, « avait perdu son caractère de respectabilité[32] » :

> Même dans les régions où domine l'influence libérale – syndicats, écoles, Églises et organisations politiques – la situation des Noirs n'est guère meilleure qu'ailleurs […]. Beaucoup de libéraux ne pensent l'intégration qu'en termes esthétiques et la confondent avec le *tokenism* , par lequel les Noirs ajoutent quelques taches de couleur à un pouvoir politique à prédominance blanche… Ils ne se rendent même pas compte de leurs préjugés cachés […] il ne suffit pas de dire : « Nous aimons les

> Noirs, nous avons beaucoup d'amis noirs. » Il faut exiger qu'il leur soit fait justice […]. Le refus actuel d'intégration dans l'habitat […] vient de la peur ancestrale de voir les prétendus vices et dépravations de la race *out* s'infiltrer dans le voisinage de la race *in*… À partir du moment où le mouvement s'attaque aux privilèges financiers, beaucoup de nos anciens supporters vont nous lâcher. D'autres le feront par peur de la menace qui pèse sur des privilèges culturels depuis longtemps établis. Nous entrons dans une période où nous ne pourrons compter que sur la minorité active de ceux qui ont vraiment la foi[33].

Lorsqu'il quitte Chicago, en février 1967, King ne peut même pas se consoler en constatant qu'il a au moins réussi à modérer la colère des plus jeunes. Il est certes parvenu à rencontrer les membres des gangs de son lotissement, dont certains se sont présentés spontanément à sa porte un matin. Un adolescent bravache avait alors apostrophé le pasteur : « C'est vraiment toi ? Tu es vraiment Martin Luther King ? Tu ne vas pas me dire que je suis assis à côté de ce mec qui a été là-bas parler aux présidents ! Et il a bouffé là-bas des chateaubriands et maintenant il est assis à côté de moi et il se tape du "barbecue" comme moi[34] ! » Inlassablement, King a tenté d'organiser à leur endroit des séances de discussion sur le pouvoir de la non-violence, rassemblant les caïds les plus redoutés du quartier. Il a gagné leur respect, au point qu'ils assurent sa protection personnelle dans le ghetto, mais ils demeurent hostiles à la présence des Blancs parmi les militants et sont loin d'admettre que la violence doit être proscrite. Malgré tous ses efforts et sa pédagogie, King ne peut empêcher les redoutables bandes des « Cobras » et des « Seigneurs du vice » de déclencher des émeutes le soir d'une réunion publique dans une église de la ville. Le sentiment d'arbitraire est trop grand pour que son message d'amour s'imprime.

Mais c'est également du côté des organisations militantes noires que le désaveu de la stratégie de King se fait sentir depuis plusieurs mois. En juin 1966, il apprend qu'un jeune militant noir du nom de James Meredith s'est fait tirer dessus dans le Mississippi alors qu'il avait entamé une marche « contre la peur » sur les routes du Sud pour dénoncer la ségrégation. Il a échappé de peu à la mort. Bouleversé par cet attentat de plus, qui prenait de surcroît pour cible une figure symbolique de la lutte des années passées (en 1962, Meredith avait été le premier étudiant noir à être admis à l'université

d'État du Mississippi), King se précipite à son chevet. Les autres leaders le rejoignent. Une union sacrée de toutes les factions résistantes se constitue ; elle décide d'une marche unitaire reprenant là où les pas du jeune homme avaient été brutalement stoppés. La SCLC finance le pèlerinage, auquel participe une nouvelle génération de militants, plus jeune et plus impatiente. Ils sont lecteurs et disciples de Frantz Fanon, bien plus que de Gandhi. Certains, comme Stokely Carmichael, du SNCC, ont été aux côtés de King dans bien des luttes et avaient fait de la non-violence leur stratégie première. Mais ce n'est pas pour eux un engagement philosophique, ils sont pragmatiques et en 1966, après un attentat de plus contre les leurs, ils renouent avec la tradition radicale du mouvement de libération noire, qui intègre l'autodéfense et le soulèvement armé dans leur arsenal révolutionnaire. Comme dans la pensée du révolté français Fanon, ils défendent la vertu virile, « désintoxicatrice », de la violence qui libère l'opprimé des « mystifications » blanches[35]. Cette radicalité s'incarne dans un slogan lancé par Carmichael lors de la marche : dans un échange organique avec des marcheurs exaltés et amers, il demande : « Que voulons-nous ? », et répond à l'unisson avec la foule : « Le pouvoir noir ! » (*Black Power*). Ce slogan qui est aussi un programme politique porte en lui l'exaspération d'un peuple qui ne veut plus ni attendre ni faire confiance et qui a soif de fierté et d'affirmation identitaire.

Marchant côte à côte le long des routes du Mississippi, chantant à l'unisson, Carmichael et King incarnent en réalité une indéniable scission au sein du mouvement. Lorsque les forces de l'ordre lancent une pluie de gaz lacrymogène sur les protestataires et que le Black Power naissant appelle à la revanche, cette dernière est irrémédiable. Après cet épisode et les émeutes de Chicago, King en sort plus écœuré que jamais par la violence de son pays et se refuse à y participer, même sous la forme de militants portant des armes pour se défendre. Les journalistes dépêchés sur les lieux se saisissent du clivage et le Black Power est présenté comme une déviance, un danger, non comme la réclamation intransigeante d'une plus juste distribution du pouvoir.

King lui-même avait développé une pensée proche de celle de Fanon en décrivant la dépersonnalisation de l'opprimé, la fausse conscience de supériorité qu'il donne au dominé et l'intériorisation du stigmate par le Noir, en particulier l'homme noir, privé de sa virilité. Lui aussi appelle à la

« libération psychologique » par l'affirmation de la « fierté noire » : « Le Noir ne sera libre que lorsqu'il aura atteint les profondeurs de son être et signé à l'encre de sa virilité sa propre proclamation d'émancipation. Ne laissez personne vous prendre votre virilité […]. Dites-le : "Oui, je suis noir et j'en suis fier, je suis noir et beau[36] !" »

C'est avec agressivité que l'homme de couleur doit lutter contre ce qui l'aliène. Mais la violence purificatrice doit être réflexive chez King alors que, pour les militants du Black Power, « se faire violence » suppose de « sortir de soi » en extirpant par l'autodéfense une identité sinon servile. Répondre sans retenue aux coups est pour eux la source de l'émancipation du sujet noir. Ils se défient désormais des Blancs, qui ont trop promis. Floyd McKissick, président du CORE, et le volcanique Stokely Carmichael, à la tête du SNCC, s'opposent à la présence des Blancs amis de la cause. Ils ont, au fil des années, été davantage exaltés par la rhétorique séparatiste de Malcolm X que par celle de King, qui leur apparaît dépassée et obsolète. D'une certaine façon, Carmichael, qui lutte depuis des années aux côtés de King, cherche à être l'ambassadeur, un « pont » entre le pasteur et Malcolm X[37]. Le pasteur s'exprime en effet avec des mots de moins en moins conciliants et son discours a parfois les accents de celui de son alter ego défunt, à l'exemple de cette genèse de l'Amérique, telle qu'il la présente en avril 1967 :

> Avant que les pères pèlerins ne débarquent à Plymouth, nous étions là.
> Avant que Jefferson n'inscrive sur les pages de l'histoire les mots majestueux de la Déclaration d'indépendance, nous étions là.
> Avant que l'hymne national ne soit écrit, nous étions là.
> Nos ancêtres ont pendant deux siècles travaillé sans salaire.
> Ce sont eux qui ont fait le coton roi et qui ont bâti la maison de leurs maîtres[38] !

Mais puisque King est inflexible sur la violence et l'hospitalité du mouvement aux Blancs solidaires de la cause noire, la rupture est inévitable. « Depuis dix ans, nous demandons la liberté en chantant "nous l'emporterons"… aujourd'hui, nous prenons le pouvoir ! » clament les insoumis. Ils exigent, comme tant d'autres militants avant eux, le droit à l'autodéfense et l'affirmation communautaire forte d'une « identité noire » que les Blancs n'entendront qu'au cliquettement des fusils.

Les partisans du Black Power veulent l'autodétermination noire. King le comprend mais craint la connotation communautariste du slogan et propose en vain de remplacer « pouvoir noir » par « égalité noire ». Il reconnaît qu'ils posent la question essentielle, celle du pouvoir, mais explique qu'il est possible d'y accéder sans violence, par une politique de l'amour :

> Le pouvoir n'est pas seulement désirable, il est nécessaire pour qui veut satisfaire aux exigences de l'amour et de la justice […]. L'amour est tenu pour une soumission au pouvoir et le pouvoir pour une négation de l'amour. Or le pouvoir, sous son meilleur jour, c'est l'amour accédant aux exigences de la justice. La justice, sous son meilleur jour, c'est le pouvoir écartant tout ce qui s'oppose à l'amour[39].

Mais ces enfants terribles de la révolution noire rejettent dans le même cri ses appels à la modération, sa croyance en la concertation et sa confiance dans l'Amérique blanche. Ils ne l'écoutent plus et King en est profondément affecté. Le 31 août, alors qu'il a accepté de mettre fin aux manifestations à Chicago pour prix des engagements factices de Daley, il est interrompu lors d'un service par un jeune militant irrité du SNCC qui le hue et crie « Pouvoir noir ! ». King, conciliant, lui cède la parole puis reprend son sermon sans acrimonie. S'il emporte alors l'assentiment de l'auditoire et apparaît comme magnanime, sa disgrâce est indéniable. Il confie à ses proches être consumé par cet échec, par son incapacité à leur apporter une réponse. « J'aurais dû soumettre l'accord au vote comme le font les syndicalistes », regrette-t-il mais, une fois encore, les jeunes intransigeants n'ont cure de ses remords[40]. L'heure du Black Power est venue et il se défie du pasteur vieilli. Non sans ironie, ses démarches d'ouverture vis-à-vis de cette jeunesse désaffiliée et la radicalisation de son discours social l'ont également coupé de l'establishment noir. Lyndon Johnson et les progressistes se méfient désormais de lui comme d'un pestiféré. King est un homme seul, ses rangs sont désunis et clairsemés et l'on se demande comment l'homme de l'année 1964, le héros national, peut avoir à ce point perdu son aura. Il n'y a pas loin du Capitole à la roche Tarpéienne.

Mais c'est peut-être justement là, dans cette période de choix individuels couteux et d'éthique politique plus affirmée que jamais que King est le plus remarquable. Malgré la sécession d'une grande partie de la jeunesse noire qui

embrasse la rhétorique nationaliste, il refuse jusqu'à son dernier souffle de transiger sur ses principes philosophiques : « S'il ne reste plus qu'un homme pour défendre la non-violence, alors je serai celui-là », affirme l'homme blessé qui ajoute : « La violence a toujours été étroitement liée au matérialisme, elle fait sa misère autant que sa grandeur. C'est précisément le modèle dont je ne veux pas dans la civilisation moderne[41]. » Sa solitude est sans précédent. Il évoque sans trop y croire une petite église d'Angleterre où il pourrait se retirer ou bien un poste universitaire sans prétention. Mais loin de se retirer du combat pour se consacrer à l'enseignement ou à la prédication tranquille, il s'affirme plus que jamais révolutionnaire. À un journaliste, il confie au début 1967 : « J'ai longtemps cru dans l'approche réformiste dans le cadre des institutions en place… mais je suis aujourd'hui convaincu qu'il faut à ce pays une redistribution radicale du pouvoir politique et économique. » Analysant la crispation raciale des classes populaires blanches, il déplore que ces « victimes indirectes du système esclavagiste » se solidarisent avec les capitalistes blancs plutôt qu'avec leurs frères d'oppression de couleur[42].

Persuadé que l'oppression économique, le spectacle des inégalités et la pauvreté sont une violence plus destructrice encore que toutes les émeutes, il écrit à Lyndon Johnson au milieu de l'été 1967 pour le sommer de sortir du *statu quo* imposé par le Congrès et de donner enfin une substance à sa « guerre contre la pauvreté » et à son plan de rénovation urbaine promettant des « villes modèles » qui n'ont d'ambitieux que le nom. Pour King, le délitement tragique du tissu social américain dépasse désormais les questions raciales, il s'agit d'accorder aux déshérités du pays une chance d'être « intégrés » à la société de consommation. À propos des émeutes qui continuent d'enflammer les grandes métropoles du Nord, King souligne une fois encore qu'elles ne sont que l'expression de la souffrance sociale. Faute de le comprendre, Johnson est condamné à n'être que le pâle épigone de Franklin Delano Roosevelt :

> Les actes suicidaires et irrationnels qui s'expriment dans nos rues chaque jour sont les fruits de la politique irrationnelle, absurde et tout autant suicidaire d'un Congrès qui se perd en débats inutiles […]. Il y a une chose à faire, éradiquons le chômage immédiatement et une bonne fois pour toutes. Pendant la crise de 1929, alors que le pays était au bord

> de la faillite, le pays a été capable de créer une agence pour l'emploi [WPA : Works Progress Administration] qui créa sur-le-champ des milliers d'emplois pour tous les niveaux de qualifications. On ne s'est pas contenté de formation professionnelle, on a d'abord créé des emplois […]. Si on a pu le faire au milieu d'une crise sans précédent, pourquoi ne le pourrions-nous pas aujourd'hui dans une telle prospérité ? Je propose que soit créée une nouvelle agence pour l'emploi, chargée de répondre aux besoins de tout chômeur, jeune et vieux, noir et blanc. Il ne s'agit pas de se contenter de demi-mesures, de créer une centaine d'emplois quand dix mille sont nécessaires. Ne prétendez pas que la priorité est d'avoir un budget « équilibré » alors que notre société est si « déséquilibrée »… Il n'y aura pas de paix sociale tant qu'un peuple désormais conscient de ses droits constatera dans le même temps sa profonde misère […].
>
> Je vous enjoins d'user au plus vite de vos pouvoirs et de ceux de votre administration afin d'établir la justice dans ce pays[43].

Sa missive reste lettre morte. Johnson a renoncé depuis longtemps à toute politique sociale ambitieuse et, s'il utilise son capital politique pour obtenir des arbitrages budgétaires, c'est désormais en direction de la défense nationale. Il est par ailleurs exaspéré par la dissidence de King, dont l'aura sulfureuse est opportunément entretenue par Edgar Hoover. King est disgracié et sommé de toutes parts de rentrer dans le rang, celui de l'union sacrée et du lobbysme profil-bas. Loin de choisir le consensus, il s'engage au contraire dans une dissidence qui lui coûtera le peu de popularité qui lui reste : la guerre du Vietnam gronde et King refuse de rester silencieux devant les crimes de l'Amérique.

Le Vietnam ou les trois crimes de l'Amérique

Fin 1966, éreinté, le pasteur qui fume et boit plus que de raison et ne dort que quelques heures par nuit entre à l'hôpital pour un check-up de routine. Les médecins lui imposent de prendre du repos et il décide en janvier 1967 de partir un mois en Jamaïque afin de souffler mais aussi d'écrire l'essai auquel il veut se consacrer depuis longtemps. Il l'intitule *Where Do We Go from*

here ? (« Quelle est la prochaine étape ? ») afin de bien souligner que la première phase de la lutte, celle des droits civiques, est close mais qu'une nouvelle libération reste à arracher, l'égalité économique, et qu'elle ne saurait être obtenue sans un nouvel engagement des insurgés à la non-violence.

Quelques mois plus tôt, à la Victory Baptist Church de Los Angeles, il avait clairement exprimé que la lutte pour la libération noire était entrée dans une deuxième phase, plus ardue que la précédente, car si mettre fin à la ségrégation n'avait pas coûté un centime, le prix de l'égalité réelle coûterait des millions de dollars à une Amérique guère encline à payer. Ce qu'il faut, proclame un King qui a entendu la voix du ghetto, c'est « une redistribution radicale du pouvoir économique et politique dans ce pays ».

S'il se refuse, malgré les appels du patriarche A. Philip Randolph à ostraciser les militants radicaux du Black Power, il cherche à les convaincre dans son livre que la frontière entre l'autodéfense (qu'il considère avec Gandhi comme un droit légitime) et l'usage pernicieux des armes est si ténue qu'il faut renoncer à toute idée de contre-violence. Reprenant les analyses de Fanon, contestant Nietzsche, étudiant les conceptions du pouvoir chez les Anciens et chez les philosophes modernes, citant James Baldwin et les ouvrages de sciences sociales contemporains, il réaffirme qu'aucune révolution ne sera possible si le nouveau sans-culotte, « l'homme nouveau » comme le dit Fanon, n'est pas un non-violent[44]. Cet essai, paru un an plus tard, est l'un des ouvrages les plus accomplis de la pensée politique de King l'intellectuel révolutionnaire. Mais il est reçu pour le moins tièdement.

Le président du SNCC, Stokely Carmichael, à qui cet argumentaire est destiné au premier chef et qui malgré ses divergences est demeuré proche de King, envoie James Bevel rendre une visite inopinée au pasteur en Jamaïque. Bevel, étudiant radical devenu stratège talentueux au sein de la SCLC, est un conseiller précieux de King depuis la campagne de Birmingham qu'il co-orchestra. Antimilitariste dans l'âme, il vient, prétextant une autorisation afin d'organiser une marche contre la guerre du Vietnam en avril, demander à King de prendre lui aussi, enfin, publiquement la parole en cette occasion. La guerre fait rage depuis deux ans déjà. Si l'administration Kennedy avait envoyé des dizaines de milliers d'observateurs et de « conseillers » sur place et engagea son pays dans les affaires vietnamiennes, c'est Lyndon Johnson qui a déployé les premières troupes américaines sur le sol vietnamien, le

8 mars 1965. Trois mille cinq cents GI ont alors débarqué à Danang, dans le Sud-Vietnam. Très vite, des sénateurs s'opposent à l'escalade et des jeunes gens refusent la conscription. Pour les jeunes militants du SNCC alors rassemblés autour de Carmichael, cette agression contre un peuple sombre est intolérable. Huit mois seulement après le débarquement américain, ils font paraître un document condamnant radicalement l'intervention d'un gouvernement « au masque hypocrite », « immoral », qui prétend défendre ainsi la liberté alors qu'il est incapable de la garantir sur son propre sol. Comment peut-on demander aux Noirs d'aller tuer leurs frères de couleur au nom d'une liberté à laquelle eux-mêmes n'ont pas droit[45] ?

King est convaincu par cet argument, mais il craint, mis en garde par son entourage, que la dénonciation de la guerre par le principal porte-parole des Noirs américains ne renforce l'exaspération de bien des Blancs devant des compatriotes de couleur perçus comme déloyaux et perpétuellement insatisfaits. Cette attitude est ironiquement dépeinte en 1966 par l'écrivain afro-américain Langston Hughes dans un poème intitulé *Backlash Blues*. Le « *backlash* », c'est cet élément de langage des conservateurs désignant la réaction des Blancs américains qui considèrent après 1964 que l'on en fait trop pour les Noirs et qu'il faut désormais défendre la cause des Blancs. Mise en musique par la chanteuse Nina Simone, cette apostrophe ironique des Noirs américains colore les ondes du pays en juin 1967 :

> Mr. Backlash, Mr. Backlash,
> Pour qui me prenez-vous ?
> Vous augmentez mes impôts,
> Gelez mon salaire,
> Et envoyez mon fils au Vietnam,
>
> Vous me donnez des logements de deuxième catégorie,
> Et des écoles de deuxième catégorie,
> Croyez-vous que les gens de couleur
> Ne sont que des citoyens de deuxième catégorie ?
> Mr. Backlash, j'vais vous laisser
> Avec votre *backlash blues.*
>
> Quand j'essaie de trouver un boulot,

Pour gagner un peu d'argent,
Tout ce que vous avez à offrir
C'est votre bon vieux ressentiment.
Mais le monde est vaste,
Grand, lumineux et rond,
Et plein de basanés comme moi
Qui sont noirs, jaunes, beiges et bruns.
Mr. Backlash, j'vais vous laisser
Avec votre *backlash blues*[46] .

L'opposition des militants radicaux noirs à cette guerre crypto-coloniale n'est pas nouvelle. Dès la défaite française de Diên Biên Phu en 1954, des personnalités aussi différentes que l'artiste et sympathisant communiste Paul Robeson ou le pasteur disciple de Gandhi Mordecai Johnson avaient exprimé leur fraternité avec le peuple vietnamien. Robeson écrivit ainsi un article comparant Hô Chi Minh au héros haïtien Toussaint Louverture[47] et l'écrivain Richard Wright, présent l'année suivante à la conférence de Bandung, le rejoignit dans sa condamnation de l'impérialisme français contre un peuple de couleur. Les deux hommes ont par ailleurs chacun lancé la formule « pouvoir noir », comme un défi à leur gouvernement. Accusés d'être « anti-américains » et « vendus à l'ennemi » par la commission parlementaire qui les convoqua alors, les militants de la trempe de Robeson furent parmi les premiers à comprendre que dénoncer les dénis de démocratie des États-Unis à la communauté internationale était une arme de poids pour la cause noire. Comme Du Bois, Robeson embarrasse une élite politique noire en quête de respectabilité. Isolé et ostracisé, il fut l'un des pères du radicalisme internationaliste dont King est la voix illustre après 1966[48]. Le pasteur accepte en effet de prendre la parole lors du grand rassemblement pacifiste d'avril 1967 où, au grand émoi de ses conseillers, il s'exprime juste avant Carmichael, qui est ainsi parvenu à ses fins.

C'est donc indirectement Carmichael, admirateur éperdu de Robeson[49], qui est l'un des passeurs auprès de King de cette subversion sans fard, et le Vietnam lui offre une nouvelle occasion de rallier King à son éthique de conviction. Ce dernier, qui n'est pas, à la différence de sa femme, un partisan inconditionnel du pacifisme et se définit comme un « pacifiste réaliste » est depuis son prix Nobel de plus en plus enclin à penser comme les jeunes

radicaux que la désolation des peuples vient de la domination occidentale et que guerre et exploitation des nations sombres naviguent de concert. Une fois encore, la jeune avant-garde du mouvement des droits civiques, incarnée par Carmichael et le SNCC, est pionnière. Elle exhorte en vain l'establishment noir à davantage d'audace dans la condamnation de la guerre. Comme au tout début des années 1960 lors des *Freedom Rides*, comme lors de la marche contre la peur dans le Mississippi, King est alors le seul à entendre leur demande et à la considérer. Il dénonce leur appel aux armes et leur communautarisme, conspue leur nihilisme et se défie de leur jusqu'au-boutisme, mais il intègre leur colère à sa réflexion. Ses affinités intellectuelles avec ces enfants rouges dont il partage la ferveur anticapitaliste et l'anti-impérialisme se lisent dans les lignes qu'il couche alors sur le manuscrit de son dernier ouvrage :

> Pourquoi y a-t-il 40 millions de pauvres dans une nation qui croule sous l'opulence ? Pourquoi notre pays s'est-il autoproclamé l'instrument militaire de Dieu sur terre et intervient-il à corps perdu au Vietnam et en République dominicaine ? Pourquoi nous sommes-nous octroyé avec arrogance la tâche de faire la police dans le monde au lieu de nous occuper de mettre les choses en ordre chez nous[50] ?

À la visite de James Bevel du début 1967 s'ajoute la lecture d'un reportage dans le magazine *Remparts* qui le saisit aux tripes. Lui qui comprit si bien le pouvoir des images dans la guerre qu'il mena contre les racistes du Sud et en joua avec maestria[51] est à son tour saisi par les clichés effroyables d'enfants vietnamiens morts dans les bras de leurs mères. Ce n'est pas une épiphanie, il n'ignorait rien des horreurs du conflit mais il se sent subitement nauséeux. Il se reproche d'avoir été si timoré sur le sujet. Au tribunal de sa conscience, in *foro conscientiae*, il décide de sortir du cadre racial dans lequel on l'a confiné pour parler de guerre et de lutte des classes. Après deux ans d'atermoiements et d'entrechats rhétoriques, il condamne haut et fort les errements du Vietnam.

Alors que les canons grondaient et que le déploiement des troupes avait été annoncé pour les jours à venir, King avait certes dès 1965 déclaré lors d'une conférence à l'université de Howard qu'il fallait au président Johnson négocier au plus vite un accord de paix avec Hô Chi Minh et que l'escalade

armée « ne mènerait à rien ». Mais si son opposition personnelle à la guerre fut immédiate, elle ne s'exprima que *mezzo vocce*. À l'exception du SNCC et du CORE, tous les autres groupes de la résistance noire l'appellent à ne pas se fourvoyer dans les eaux pacifistes, qui plus est pour la défense d'un régime communiste. La guerre froide musèle toujours les dissidents. Le Vietnam est une pomme de discorde qui, après le Black Power, révèle les fractures profondes entre les militants noirs[52] .

Pour les dirigeants des grandes organisations noires, il est en effet hors de question de se prononcer contre la guerre, sujet qu'ils voient comme parfaitement étranger à leur combat et, plus encore, dont ils connaissent la charge polémique et l'enjeu politique : s'attaquer à la politique étrangère de Lyndon Johnson, le seul président à avoir fait valoir leur cause, serait selon eux stratégiquement suicidaire. King est lui-même soucieux de ne pas s'aliéner définitivement la Maison-Blanche, dont il espère toujours qu'elle donnera corps – au moins pour partie – à la politique ambitieuse de redistribution des richesses réclamée par le pasteur, un « plan Marshall » pour les pauvres, ceux de couleur en particulier. Ce dernier est inenvisageable sans Johnson, qui a donné des gages.

Le patriarche du mouvement, A. Philip Randolph, a soumis dans le même esprit son « *Freedom budget* » à l'automne 1966, dans lequel pas un mot n'évoque le Vietnam et les dépenses militaires. Randolph et Rustin pensent que le document servira de feuille de route aux démocrates. Dans les cercles noirs proches du Capitole, on parie que l'État-providence renforcé par Lyndon Johnson jouera son rôle dans l'établissement de la justice raciale. La prise en charge d'une partie des frais médicaux des citoyens vivant en dessous du seuil de pauvreté par le programme Medicaid est ainsi portée au crédit du président démocrate. Si cette dernière est, à l'image de l'ensemble de sa politique sociale alors mise en place, insuffisante dans son financement et son amplitude, elle a néanmoins pour mérite d'associer, par l'entremise d'agences locales, les citoyens pauvres – dont beaucoup de minorités – à la lutte contre la pauvreté. Johnson veut associer les pauvres à sa politique et cette participation civique nouvelle des Noirs dans les quartiers populaires des grandes villes est pour King une source potentielle d'émancipation. Ces agences publiques sont, avant de se révéler un triste palliatif à une véritable redistribution, ce qui ressemble le plus à l'engagement libérateur par

l'exercice du pouvoir que King appelle de ses vœux. Travailleurs sociaux, militants pour le droit aux aides sociales (*Welfare*) et militants des droits civiques sont d'ailleurs bien souvent les mêmes[53]. Lyndon Johnson est donc plus qu'un partenaire, c'est pour les organisations noires un ami de la cause.

Alors que le SNCC dénonce avec virulence les crimes de l'Amérique en Asie et que les autres organisations gardent le silence, King choisit les premiers temps une voie médiane : lors de la convention annuelle de la SCLC en août 1965, il appelle à l'arrêt des bombardements sur le Nord-Vietnam et demande que soit brisé « le cercle tragique de la défiance, de la violence et de la guerre ». Il se propose même comme ambassadeur auprès d'Hô Chi Minh et réclame que les États-Unis reconstruisent les villages décimés. Lorsqu'en janvier 1966 le militant du SNCC Julian Bond à peine élu se voit privé de son siège au parlement de Géorgie pour s'être exprimé avec virulence contre la guerre, King s'élève contre un pays qui, incapable de tolérer la dissidence, danse au bord du volcan totalitaire[54]. Mais, publiquement, il reste prudent, d'autant que le financement de la SCLC est en chute libre. Cette dernière affirme d'ailleurs officiellement sa neutralité sur la question de la guerre, déjugeant son président, qui se range à leur discrétion. Son ami et collègue Ralph Abernathy s'exprime plus librement, ses collègues James Bevel et James Lawson s'engagent eux résolument.

King les laisse porter publiquement la dissidence. Lui tergiverse, conscient qu'il lui faut une fois encore faire un compromis entre les différentes familles de la résistance, plus que jamais au bord de la déchirure. En ces années 1966-1967, c'est Coretta – qui n'a jamais cessé d'être militante – qui prend part aux manifestations contre la guerre et la prolifération nucléaire. Lorsque les journalistes de CBS demandent au leader noir s'il l'a éduquée sur ces questions, il répond que non, « c'est elle qui m'a édifié[55] ». Néanmoins, c'est seule que Coretta se rend aux premières manifestations pacifistes qui se tiennent à Washington, où le couple fut invité par le médecin Benjamin Spock, un des plus célèbres représentants des opposants à la guerre du Vietnam.

King ne cloue Johnson au pilori qu'en privé mais s'inquiète publiquement que la guerre du Vietnam prive le pays de ses ressources budgétaires domestiques et que les politiques sociales en soient les premières victimes. La « guerre à la pauvreté » promise est en effet vidée de sa substance à

mesure que Washington coupe les budgets sociaux pour alimenter les dépenses militaires. En décembre 1966, il avait ainsi dénoncé lors d'une audition parlementaire les arbitrages fiscaux du gouvernement Johnson et appelé à sortir de l'« obsession du Vietnam » pour rapatrier l'argent public vers les dépenses sociales. Il s'indigne que le pays « dépense 500 dollars pour chaque Vietnamien tué et à peine 53 pour chacun de ses pauvres ». Si Lyndon Johnson a promis qu'il financerait « et les armes et le beurre », King constate que le beurre a fondu et que les armes ont prospéré. Son intuition est plus que justifiée, le Congrès s'apprête à couper d'un demi-milliard le budget de fonctionnement de l'Office of Economic Opportunity, bureau chargé de la « guerre à la pauvreté », réduisant d'un tiers le financement des fameuses agences locales d'action communautaire[56]. Pendant quelques mois encore, King espère encore être entendu et rétablir la symétrie.

Mais après Chicago son état d'esprit n'est plus le même. Il défend de moins en moins la ligne réformiste de ses alliés et les exigences de compromis et de lobbying qu'une nouvelle série de législations supposerait. Chicago, le ramenant à la lettre de l'évangélisme social radical de ses jeunes années de formation, l'a convaincu que la nouvelle révolution américaine devait, après celle des droits civiques, être celle des structures économiques et sociales qu'aucun démocrate ni aucun Blanc même de bonne volonté ne soutiendrait jamais. Après n'avoir été compris que comme le grand médiateur de l'Amérique, assurant le dialogue entre le pays et ses dissidents, King assumera désormais pleinement d'être son procureur. À l'encontre de son entourage, qui craint que la guerre n'ait raison de l'unité du mouvement, et de son très proche conseiller Bayard Rustin, qui lui enjoint de ne pas rompre le consensus avec Lyndon Johnson dont il espère qu'il gauchira encore la ligne du Parti démocrate, le prix Nobel sort de sa réserve.

King accepte ainsi la requête des militants anti-guerre qui lui demandent en ce début 1967 de prendre la parole aux Nations unies pour dénoncer l'impérialisme criminel de l'Amérique au Vietnam. La question de l'immoralité de la guerre et de son devoir de pasteur le taraudait depuis des mois. Après avoir échangé avec Carmichael et pris contact avec les organisations pacifistes, et avec le très respectable docteur Benjamin Spock et le très sulfureux radical David Dellinger, qui le sollicitent depuis des mois, il décide une bonne fois pour toutes de sortir de sa réserve. Le 25 février, à

l'invitation du journal progressiste *The Nation*, il accuse son pays de participer à une nouvelle forme de colonialisme. Le 25 mars, il ouvre pour la première fois une manifestation de dénonciation de la guerre à Chicago. Il y déclare que « les bombes du Vietnam explosent ici, elles détruisent tout espoir d'une Amérique bonne[57] ». Il entend par là non seulement que la guerre est moralement destructrice et que, en homme de Dieu, il ne peut la tolérer, mais également que c'est une guerre meurtrière des ambitions sociales du pays et de son idée de progrès puisqu'elle sacrifie sa « Grande Société » sur l'autel de la paranoïa anticommuniste.

Mais son plus grand discours sur le sujet se déroule là où il est le plus chez lui, dans l'enceinte d'une église, celle de Riverside à Harlem, New York. Un an jour pour jour avant son dernier souffle, il reprend une fois encore son bâton de pèlerin éducateur et explique au pays (trois mille personnes sont dans l'église, mais le discours est largement diffusé) pourquoi il est du côté de la justice dans ce combat[58]. Son sermon, qu'il coécrit avec l'historien et théologien Vincent Harding, s'intitule « Au-delà du Vietnam : le moment de briser le silence ». Répondant à ses détracteurs comme depuis sa prison de Birmingham, il excelle de nouveau dans le passage de son cas personnel à la cause publique. « Vous me demandez pourquoi je m'oppose à cette guerre, vous dites que je nuis à ma cause, je n'en crois rien, voilà pourquoi », ouvre King. Il énumère ensuite les principales injonctions morales qui devraient être celles de tout citoyen, du moins tente-t-il de les en convaincre :

> Alors que j'étais en train d'en finir avec mes silences et mes propres trahisons afin d'exprimer les tourments de mon cœur et demander un abandon radical de la politique de destruction au Vietnam, certaines personnes m'ont interrogé sur la sagesse de ma démarche… Peu importerait combien de gens me le reprocheraient. J'avais résolu de dire la vérité…

Le discours de Riverside, un réquisitoire, est structuré en trois temps : King commence par expliquer pourquoi il choisit de s'élever contre cette guerre et les raisons fondamentales pour lesquelles il faut le suivre et s'engager dans un mouvement massif de protestation. Il appuie dans un deuxième temps son appel sur une description alternative de la guerre, non pas telle que les médias américains la relatent mais du point de vue des

Vietnamiens bombardés que l'Amérique prétend « libérer ». Il offre une contre-histoire, « par en bas », par les vaincus, les occupés, les « ennemis ». Enfin, donnant le coup de grâce, il réclame une refondation nationale, l'invention d'un projet américain différent marqué par la redistribution des richesses et du pouvoir, la reconnaissance du poison colonial qui le contamine et des crimes induits par un capitalisme qui pille les richesses du tiers-monde (il cite spécifiquement les affaires lucratives menées avec le gouvernement d'apartheid en Afrique du Sud) et qui vide l'esprit américain de son bon sens et de sa vertu. Le Vietnam est le symptôme d'une corruption profonde, mais pas irrémédiable, de la nation américaine. L'*aggiornamento* doit être radical, expiatoire à bien des égards.

Son premier argument, le plus puissant, n'est pas que la guerre est un mal en soi (ce point est acquis même si King a toujours refusé le pacifisme radical) mais qu'elle révèle la duplicité de l'âme américaine face à ses pauvres et face au monde. C'est l'idée même de justice qui est anéantie, non pas au sens abstrait, mais dans son incarnation temporelle dans la démocratie sociale :

> Il y a quelques années de cela, il y eut un moment de clarté dans cette lutte. Il a semblé qu'il y avait une promesse réelle d'espoir pour les pauvres, blancs et noirs réunis, à travers le Programme contre la pauvreté. Puis survint l'escalade au Vietnam, et j'ai vu ce programme brisé et éviscéré comme s'il était devenu le jouet politique inutile d'une société rendue folle par la guerre, et j'ai su que l'Amérique n'investirait jamais les fonds et l'énergie nécessaires pour la réhabilitation des pauvres […]. La guerre ne se contentait pas de dévaster les espoirs des pauvres dans le pays. Elle envoyait aussi leurs fils, leurs frères et leurs maris combattre et mourir dans des proportions extraordinairement élevées par rapport au reste de la population. Nous prenions de jeunes Noirs, estropiés par notre société, et nous les envoyions à 10 000 kilomètres de là pour garantir des libertés en Asie du Sud-Est dont ils ne bénéficient pas eux-mêmes dans le sud-ouest de la Géorgie ou dans Harlem-Est. […] Je ne pouvais pas rester silencieux devant une si cruelle manipulation des pauvres.

Le mot d'ordre des milliers d'opposants à la guerre, « Une guerre de

riches, un carnage de pauvres », est porté avec King à un niveau inédit de critique sociale. Non seulement il condamne la surreprésentation des pauvres parmi les conscrits, mais il souligne les effets délétères et dangereux d'un déchaînement de violence qui ne fait qu'exacerber les tensions raciales. Dans son essai *Where Do We Go from here ?*, il donne des chiffres précis pour étayer son réquisitoire : proportionnellement deux fois plus de Noirs que de Blancs sont tués au combat. Alors qu'ils ne représentent que 13 % de la population totale en 1967, ils constituent 28 % des forces envoyées au front. Plus stupéfiante encore est l'inégalité face à la conscription : alors que seuls 31 % des Blancs susceptibles d'être appelés le sont finalement, près de 70 % des Noirs sont eux envoyés au combat. Sur place, ces soldats de couleur trouvent par ailleurs un environnement largement marqué par Jim Crow.

Lorsque le boxeur afro-américain Mohamed Ali, refusant d'aller se battre au Vietnam et se déclarant objecteur de conscience, lance en avril 1967 qu'aucun Viêt-Cong ne l'a jamais « traité de nègre » et qu'il n'a aucune raison de tuer un frère de couleur pour l'oncle Sam, il exprime le « malconfort » des Noirs au regard de cette guerre. Proche de la Nation of Islam, Mohamed Ali (que King soutiendra lorsqu'il sera puni de ses propos et félicitera même chaleureusement en privé) illustre la radicalisation d'une jeunesse noire à laquelle King a tenté en vain de parler de non-violence. À Riverside, il évoque l'impossible tâche qui est la sienne :

> Une autre raison me vient […] de mon expérience dans les ghettos du Nord durant ces trois dernières années et, notamment, ces trois derniers étés. En marchant parmi les jeunes gens en colère, rejetés et désespérés, je leur ai dit que les cocktails Molotov et les fusils ne résoudraient pas leurs problèmes. J'ai essayé de leur offrir ma plus profonde compassion tout en conservant ma conviction que le changement social le plus significatif vient à travers l'action non violente. Mais, demandaient-ils, et le Vietnam ? […] Leurs questions ont fait mouche, et j'ai su que je ne pourrais jamais plus élever ma voix contre la violence des opprimés dans les ghettos sans avoir auparavant parlé haut et clair au plus grand pourvoyeur de violence du monde aujourd'hui – mon propre gouvernement[59].

La perpétuation de la violence détruit l'âme de celui qui la commet, et la

déshumanisation des Vietnamiens n'est qu'un leurre pour justifier le crime abominable. Nous avons créé le communisme, ose-t-il, qui n'est qu'une révolte contre les échecs du capitalisme. Nos crimes nourrissent leurs soulèvements. Comme lorsque le sud du pays lynche un Noir et se repaît du spectacle de l'horreur, le déversement du napalm et de l'agent orange sur des villages vietnamiens témoigne de la profonde névrose américaine. Le discours clinique de King, sensiblement différent du registre de la moralité chrétienne, est d'une étonnante modernité d'un point de vue analytique. Mais ses implications politiques sont plus radicales encore : pour King, seule la réinvention de l'idée même de nation états-unienne, de ses prémisses économiques et sociales, peut lui épargner de sombrer dans l'insignifiance historique :

> La guerre du Vietnam n'est que le symptôme d'un malaise encore plus profond de l'esprit américain […]. Je suis convaincu que si nous voulons nous placer du bon côté de la révolution mondiale, nous devons en tant que nation effectuer un changement radical de nos valeurs. Nous devons commencer par passer d'une société orientée sur la chose à une société orientée sur la personne. Lorsque les machines et les ordinateurs, le profit et les droits de propriété, sont considérés comme étant plus importants que les personnes, les triplets géants que sont le racisme, le matérialisme extrême et le militarisme sont impossibles à vaincre.
>
> Une véritable révolution des valeurs provoquera bientôt le malaise devant le contraste frappant entre la pauvreté et la richesse. Indignée, elle regardera de l'autre côté de l'océan et verra les capitalistes de l'Occident qui investissent d'énormes quantités d'argent en Asie, en Afrique et en Amérique du Sud seulement pour en tirer le profit et sans égard pour le mieux-être social de ces pays, et elle dira : ce n'est pas juste. Elle regardera notre alliance avec l'aristocratie foncière en Amérique du Sud et dira : ce n'est pas juste.
>
> […] Une nation qui continue année après année à dépenser plus d'argent pour la défense militaire que pour les programmes de mieux-être social marche vers la mort spirituelle […]. C'est la triste réalité qu'à cause du confort, de la complaisance, d'une peur morbide du communisme, et de notre tendance à nous ajuster à l'injustice, les nations occidentales qui ont tant provoqué l'esprit révolutionnaire du monde moderne sont

> maintenant devenues réactionnaires. Cela en a amené beaucoup à croire que seul le marxisme possède un esprit révolutionnaire. Le communisme serait donc un réquisitoire contre notre échec à rendre la démocratie réelle et à poursuivre les révolutions que nous avons commencées. Notre seul espoir aujourd'hui est notre habilité à reconquérir l'esprit révolutionnaire et à déclarer dans un monde parfois hostile notre hostilité éternelle à la pauvreté, au racisme et au militarisme[60].

King conclut en réclamant l'arrêt immédiat des bombardements américains, l'organisation d'une conférence de paix et le versement de réparations pour le Vietnam. À l'échelle globale, il appelle à l'établissement d'un véritable multilatéralisme et au soutien des révolutions nationales en Amérique latine et en Afrique pour l'indépendance. Au peuple américain, il demande de s'engager dans une contestation active et sans répit contre la guerre indigne. Avec Spock, il travaillera d'ailleurs à l'organisation de camps d'été pour les futurs dissidents. Plus que jamais, le pasteur admoneste son auditoire afin qu'il comprenne et agisse en accord avec une interprétation des valeurs sacrées qu'ils sont censés partager. Il y a une fonction « sermonique » dans ce discours séculier, éminemment politique[61]. Que sa harangue se déroule dans une église permet la performativité de son discours, l'étymologie le sert, *religio* signifie « unir », « relier ». King affirme – contre l'évidence – un ensemble de valeurs communes partagées avec tous ceux qui l'écoutent. Il est en effet plus provocant qu'aucune personnalité de son calibre ne l'a jamais été depuis le début de la guerre, en particulier lorsqu'il vilipende l'obsession anticommuniste de son pays et exprime son soutien à la résistance d'Hô Chi Minh et des Vietcongs, qui ne font selon lui que résister à l'occupation américaine.

Jusqu'alors, dans ses grands discours publics, il privilégiait le registre de la jérémiade, célébration des valeurs de la nation auxquelles il appelait à revenir afin que tous soient partie prenante d'un même projet collectif. L'Amérique était un cheminement et il déclinait à dessein la métaphore rassembleuse du « rêve américain », palimpseste qui trouvait sa version initiale dans la Déclaration d'indépendance. Cette fois, les fondements et les principes même du pays sont mis en cause. C'est toute l'architecture qu'il faut restructurer. Il y a quelque chose d'intrinsèquement pourri au royaume d'Amérique : Si son « âme » devait périr par empoisonnement, ajoute-t-il, le rapport d'autopsie

dirait : « Vietnam ! »

L'auditoire est soufflé par la force de son objurgation, que le pays dans sa majorité reçoit comme une gifle. Ce dernier est dans un état de tension générationnelle et de division idéologique tel que l'essentiel de la classe politique et médiatique accuse King de n'être qu'un agitateur irresponsable qui, outre son antipatriotisme, nuit à la cause des Noirs par un tel engagement. « Une injustice quelque part est une injustice partout », rétorque le pasteur, qui se sent moralement, spirituellement appelé à dénoncer la guerre. Lyndon Johnson est furieux et ne l'invitera plus jamais à Washington, le qualifiant de « prêcheur nègre[62] ». Du *New York Times* au *Washington Post*, la presse raille sa « naïveté » et son « ignorance », l'absurdité de son rapprochement entre politiques sociales et guerre, et, surtout, on l'accuse de nuire à la cause à laquelle on veut l'astreindre : celle des droits civiques des Noirs. Dans un éditorial du 6 avril, le *Washington Post* déplore que King ait « à ce point nui à ceux qui étaient ses alliés naturels et qu'il se soit plus encore nui à lui-même », ajoutant que « nombreux parmi ceux qui l'écoutaient avec respect ne lui accorderont plus jamais la même confiance. Il a considérablement amoindri son utilité à sa cause, à son pays et à son peuple » avant d'en conclure : « C'est une vraie tragédie. »[63] Il s'agit pour la presse de le disqualifier, de montrer qu'il hors jeu, obsolète, amer et à bout de souffle. *Time Magazine*, qui l'avait élu « homme de l'année » quatre ans plus tôt, est plus cinglant encore, lui préférant Lyndon Johnson comme icône de couverture. Le magazine ouvre par ailleurs ses colonnes à un autre prix Nobel noir américain, le diplomate Ralph Bunche, qui critique ouvertement King et sa malencontreuse diversion vietnamienne. D'autres personnalités noires de premier plan le condamnent : Thurgood Marshall, que Johnson vient de nommer à la Cour suprême (en en faisant le premier homme de couleur à y siéger), Roy Wilkins, chef de la NAACP, Whitney Young, à la tête de la National Urban League, et surtout Adam Clayton Powell, député influent et pasteur de Harlem. Jadis, Powell avait réclamé à King la tête de Rustin, dont l'homosexualité le gênait. Aujourd'hui, il pourfend l'initiative malencontreuse de King consistant à confondre les droits civiques et la guerre et ajoutera, dans une saillie vipérine au *New York Times*, que le pasteur est « dépassé, obsolète, sa doctrine non-violente a fait son temps[64] ». En privé, il le surnomme « Martin *Loser*

King[65] ».

Certainement, sa popularité s'est réduite comme peau de chagrin. Est également publié par *Time* un sondage douloureux pour le plus jeune prix Nobel de l'histoire : d'après l'institut Gallup, pour la première fois depuis une décennie, King est absent du classement des dix personnalités les plus populaires du pays. L'hostilité du pays à son égard s'est accrue depuis 1966 et même la population noire américaine, dont la majorité soutient l'intervention militaire, se détourne de lui[66]. Le magazine *Life*, relayant comme bien d'autres les rumeurs propagées par le FBI sur ses accointances communistes supposées, ne voit dans ce discours qu'« un tissu de calomnies démagogiques qui aurait sa place sur radio Hanoï[67] ». Nombre d'élus démocrates l'accusent d'ingratitude, d'incompétence sur le sujet et d'irresponsabilité.

La plupart de ses proches et ceux de ses anciens alliés qui ne l'avaient pas encore abandonné après Chicago sont immédiatement hostiles à son initiative. La NAACP s'insurge contre ce qu'elle juge être une confusion des genres entre dénonciation de la guerre et lutte contre la discrimination. D'anciens camarades de lutte, telles les figures illustres de James Farmer du CORE, Roy Wilkins de la NAACP, Whitney Young de la National Urban League, prennent publiquement leurs distances. Même auprès des siens, dans sa bonne église d'Ebenezer, il doit expliquer sa prise de position. Seul le SNCC se réjouit de son choix. Carmichael est ce jour-là au premier rang pour l'écouter fustiger la guerre :

> J'ai choisi de prêcher sur la guerre du Vietnam parce que je pense, comme Dante, que les endroits les plus brûlants de l'enfer sont réservés à ceux qui restent neutres aux époques de crise morale… Nous nous sommes engagés dans une impasse qui pourrait conduire à un désastre national. L'Amérique sombre dans le racisme et le militarisme. La maison que tant d'Américains ont léguée était construite solidement et de manière idéaliste. Ses piliers étaient solidement ancrés dans notre héritage judéo-chrétien. Tous les hommes sont créés à l'image de Dieu. Tous les hommes sont frères. Tous les hommes naissent égaux. Chaque homme reçoit en héritage la dignité et la valeur. Chaque homme possède des droits qui ne lui sont pas accordés par l'État, qui ne dérivent pas de l'État. Ils viennent de Dieu. Avec le même sang, Dieu a destiné les

> hommes à habiter la surface de la Terre. Quel merveilleux fondement pour chaque foyer ! Quel endroit magnifique et salutaire pour y habiter ! Mais l'Amérique s'est égarée et cette dérive contre nature n'a fait qu'apporter le trouble et la confusion. Elle a laissé les cœurs tourmentés par la culpabilité et les esprits dénaturés par l'irrationalité. Il est temps que tous les êtres doués de conscience en appellent à l'Amérique pour qu'elle retrouve ses racines […] Et ne croyez pas ceux qui vous disent que Dieu a choisi l'Amérique en tant que force divine et messianique destinée à être le gendarme du monde. Dieu a sa façon de juger les nations et je l'entends dire à l'Amérique : « Tu es trop arrogante et si tu ne modifies pas ta politique, je vais me révolter et briser les fondements de ton pouvoir et je le placerai entre les mains d'une nation qui ne connaît même pas mon nom. Reste tranquille et sache que je suis Dieu[68].

King, qui affirme que l'impérialisme et le racisme sont des sœurs siamoises, n'est donc plus en odeur de sainteté, ni à Washington ni auprès des organisations noires. Le FBI de Hoover, qui a plus que jamais le blanc-seing de Lyndon Johnson, répand dans les cercles du pouvoir et dans la presse de nouvelles accusations sur l'appartenance au Parti communiste de son fidèle conseiller Stanley Levison, qui manipulerait King au profit de l'Union soviétique. Hoover complote également pour que les activités sexuelles toujours désinvoltes du pasteur soient connues des donateurs de la SCLC. Les manœuvres des services de renseignements sont efficaces, la SCLC est au bord de la faillite à l'été 1967 et doit licencier un tiers de son personnel.

Mais King poursuit plus hardiment encore sa dénonciation et, le 15 avril 1967, il guide une manifestation de plusieurs centaines de milliers de personnes devant les Nations unies avec Benjamin Spock. Hippies à cheveux longs, « *peaceniks* » de toute obédience, Indiens emplumés, militants anarchistes et syndicalistes marchent de concert pour réclamer la fin de la guerre et le droit du Vietnam de déterminer son destin. Ils sont salués par des badauds hostiles qui leur jettent de la peinture et des clous. La police avait informé King qu'un tireur isolé pourrait se tapir parmi ces contre-protestataires, partisans de l'ordre public. À San Francisco, Coretta King s'exprime deux mois plus tard devant cinquante mille personnes. Enfin, elle parle en son nom et peut être la militante qu'elle a toujours souhaité être.

En mai, le pasteur approfondit son analyse en expliquant devant une convention syndicale à l'université de Chicago que la guerre renforce toutes les forces réactionnaires du pays, les ennemis des travailleurs et des Noirs et les pourfendeurs de l'humanisme, qui arborent un patriotisme de pacotille pour accéder aux plus hauts postes du pouvoir. Il n'ignore pas que la majorité des syndicats américains soutiennent la guerre, l'AFL-CIO au premier chef, et qu'il ne pourra plus jamais solliciter leur financement en faveur de la SCLC. Mais le temps des grandes coalitions contre le racisme est révolu. Le 2 juillet, King déclare qu'il est absurde de vouloir être « intégré » si le monde dans lequel on veut s'intégrer est lui-même en voie de désintégration. Son bilan amer sur l'incomplétude des conquêtes passées est accentué par une décision de la Cour suprême, *Walker vs Birmingham*, qui condamne King et sept autres protestataires à purger une peine de cinq jours d'emprisonnement pour avoir manifesté dans cette capitale du racisme. Manifester pour la justice est donc, en 1967, considéré par la plus haute instance du pays comme un trouble à l'ordre public. « La cour s'est retournée contre nous[69] », déplore King, qui ne se tait pas pour autant.

Il décrit la guerre du Vietnam, contrairement à ce que prétendent de manière mensongère[70] les officiels, non comme la préservation de l'équilibre mondial, l'érection d'une digue de la démocratie face à l'expansion communiste, mais comme la source potentielle d'une conflagration. Il tonne : « L'Amérique est le principal pourvoyeur de la violence dans le monde ! » Il est étonnant qu'avec de tels propos on ait pu proposer à King, comme le fit Spock, de se présenter aux élections présidentielles de 1968 comme « troisième homme », avec l'arrêt immédiat de la guerre comme mot d'ordre. En mai 1967, King s'exprime devant sept mille étudiants exaltés de l'université de Berkeley lorsque des banderoles pour une campagne « King-Spock » apparaissent pour la première fois. La rumeur court à Washington selon laquelle King s'apprêterait ainsi à déposer sa candidature, financée secrètement par les communistes, face à Lyndon Johnson.

Le 31 août 1967 à Chicago, lors d'une conférence rassemblant tous les courants de la dissidence sous le slogan « Pour une nouvelle politique », King décline la proposition : « Mon rôle n'est pas d'entrer en politique. » Le pasteur résiste en cette occasion encore à l'adversité et à l'animosité. De jeunes nationalistes noirs belliqueux le sifflent en effet lorsqu'il prend la

parole et la belle image de fraternité interraciale au nom de la paix s'évapore. Sur l'estrade avec lui, pour un bref instant d'union, se trouvent dissidents noirs et dissidents blancs, des jeunes de la Nouvelle Gauche, dont certains anarchistes, marxistes révolutionnaires ou tenants du « Flower Power ». Certains parmi ces derniers espèrent que le Vietnam envahira tout l'espace politique de la campagne présidentielle qui s'approche. Lors de la convention démocrate qui se tiendra à Chicago à l'été 1968, les opposants à la guerre indigne qui avaient défilé avec King et qui manifestent ce jour-là seront passés à tabac par la police de Daley. La violence de là-bas résonne plus que jamais ici.

Un mois avant sa mort, King déclare dans la cathédrale de Washington, dans ce qui sera son dernier sermon dominical, que « la guerre du Vietnam est l'un des conflits les plus injustes de l'histoire du monde ». Le jour de sa mort, il avait dans la poche de son veston le brouillon d'un discours qu'il souhaitait donner quelques semaines plus tard. Coretta lira en son nom, le 27 avril 1968, ses « dix commandements pour le Vietnam », parmi lesquels :

> Tu ne croiras pas en une victoire militaire
> Tu ne croiras pas en une victoire politique
> Tu ne croiras pas les chiffres officiels sur le nombre de victimes
> Tu ne croiras pas que les généraux savent mieux
> Tu ne croiras pas que la victoire de l'ennemi signifie le communisme
> Tu ne croiras pas que le monde soutient l'Amérique
> Tu ne tueras pas.

Sa lucidité étonnante sur l'état de la démocratie américaine est indéniable, même s'il n'est pas le seul à en être doué. Comme son ami Howard Zinn, il met le doigt sur le mensonge d'État et la violation des libertés civiles alors à l'œuvre. La Cour suprême refuse de s'exprimer sur la légalité de la guerre malgré son anticonstitutionnalité patente dont Hannah Arendt, fine observatrice de son pays d'adoption, donne alors quelques exemples :

> Sept ans de combat sans déclaration de guerre ; l'influence croissante des services secrets dans la conduite des affaires publiques ; les menaces ouvertes contre les libertés fondamentales garanties par le premier amendement ; les efforts visant à dépouiller le Sénat de ses prérogatives constitutionnelles suivis de la décision présidentielle d'envahir le

> Cambodge… à quoi viennent s'ajouter des allusions, plus inquiétantes encore […] à l'encontre des dissidents, qualifiés de vautours et de parasites […][71]. »

Deux des camarades dissidents de King, Benjamin Spock et William Sloane Coffin, sont en effet diffamés et mis en examen par le gouvernement. King s'insurge et exprime son soutien aux pacifistes ainsi persécutés, qu'il s'agisse de Mohamed Ali ou de Joan Baez.

Mais la dénonciation de la guerre n'est pas son ultime combat. Profondément seul, plus que jamais déprimé au point que son entourage s'inquiète de son obsession pour sa propre mort qu'il sent imminente, contesté de toutes parts et harcelé par le FBI, il manque bien des fois de sombrer. Il passe sa vie dans des chambres d'hôtels identiques aux quatre coins du pays à tenter en vain de rallumer la flamme de la justice sociale et de la non-violence. Le spectacle des émeutes qui se multiplient et son incapacité à apporter des réponses le tourmentent à l'en priver de sommeil. Il lui arrive de dire à ses amis les plus proches, en particulier à Levison, « qu'il n'en peut plus, qu'il ne peut plus continuer, qu'il est de toute façon fini, désormais inutile[72] ». Il voit très rarement sa famille et, lorsqu'il rentre, il doit faire face à une épouse loyale mais insoumise qui lui reproche de ne pas subvenir à l'éducation de leurs enfants en donnant l'intégralité de l'argent à la cause et de ne pas la laisser être davantage associée à la lutte, elle qui ne l'avait pas attendu pour militer. Les crises conjugales sont fréquentes, mais le couple tient. Lorsque Coretta est opérée en 1968 d'un cancer de l'utérus, son époux craint de la perdre. Perclus par la culpabilité, il lui avoue alors entretenir une liaison (Georgia Davis, alors sénatrice du Kentucky, affirmera avoir été l'amie intime du pasteur les dernières années de sa vie[73]). Coretta, loin d'être naïve, n'est guère surprise. Blessée, elle confie simplement s'inquiéter de l'état dépressif de Martin.

Médecin personnel de ce dernier depuis 1966, le militant socialiste Quentin Young, qui réside à Chicago, se souvient qu'il parlait des heures avec lui de la réforme du système de santé américain et, de plus en plus régulièrement, de son état d'esprit crépusculaire. « King n'était pas dénué de peur, il sentait qu'il allait mourir et n'avait aucune prétention à l'immortalité, il était lucide sur sa vulnérabilité et vivait en conséquence, cela le rendait encore plus héroïque à mes yeux[74]. » Au début de 1968, alors qu'il est de passage dans le

Michigan, King demande à son thérapeute des anxiolytiques, il se sent vidé. « Tu n'as pas besoin de pilules, Martin, tu as besoin de te reposer. » Une réponse que King s'empresse d'ignorer, à l'exception de quelques jours aux Bahamas début décembre. Un autre de ses médecins, le docteur Arthur Logan, qui consulte à New York, est si préoccupé par l'état du militant après l'avoir examiné qu'il confie à Clarence Jones qu'une consultation avec un psychiatre s'impose. Mais Jones lui conseille de ne pas s'entêter dans cette idée : jamais King ne donnerait au FBI les verges pour se faire battre[75]. Il ne s'accordera par ailleurs jamais de ralentir le rythme, de dormir, d'entamer une thérapie, de se consacrer à lui-même. À peine s'autorise-t-il, entre deux avions, à assister aux concerts d'Ike et Tina Turner ou de celle qui, fille de pasteur baptiste, deviendra une amie du mouvement, Aretha Franklin, dont il est fan.

Malgré l'appel de l'obscur, il envisage même une nouvelle mobilisation, un moment révolutionnaire capable de forger enfin la grande coalition des opprimés américains par-delà les races et les ethnicités qui changerait les institutions viciées. Ce projet, qu'il nomme la « Campagne des pauvres » (« Poor People's Campaign »), obligerait le pays à regarder en face ses naufragés comme elle fut contrainte de reconnaître ses Noirs. Cette idée relève *a priori* de l'utopie dans l'Amérique de 1968 : King envisage une grande marche des pauvres sur Washington, où ils s'établiraient à la façon de Communards américains et pourraient faire entendre leurs doléances afin d'engager le pays sur la voie de la social-démocratie.

CHAPITRE 8

Le poison des inégalités sociales

La Campagne des pauvres ou la Commune américaine

Penseur de la révolution et de l'émancipation sociale, King n'a jamais cessé de lire et de réfléchir avec ses contemporains aux sources de l'oppression moderne et aux moyens d'en sortir. À l'heure d'une profonde réflexion antitotalitaire menée en Occident, d'une éclosion sans précédent des sciences sociales et de la littérature contestataire sur les campus, il se saisit des formes alternatives de la pensée pour universaliser le langage de la libération. Ainsi, des penseurs et militants tels que l'économiste suédois Gunnar Myrdal et les Américains Michael Harrington, militant socialiste, et John Kenneth Galbraith (économiste progressiste) l'ont aidé à charpenter son analyse de la réforme sociale. Considérant qu'avant toute ambition pratique il faut à l'Amérique refonder ses valeurs et s'interroger sur son modèle historique de développement pour libérer sa conscience de la camisole capitaliste – ce qui l'incline résolument vers un radicalisme de type marxiste –, il pense qu'une démocratie rétablie pourra assurer la justice sociale. L'État doit donc jouer un rôle radical, celui de redistribuer les richesses. Un des premiers intellectuels de sa stature à articuler la liberté en termes d'égalité réelle, King comprend que les inégalités de richesses et de revenus sapent les principes démocratiques des États-Unis. Dans un télégramme de soutien au syndicaliste paysan César Chavez, alors en lutte pour défendre les droits des migrants latinos exploités dans les vergers de Californie, il affirme l'urgence du « combat pour l'égalité » qui doit être « menée dans les taudis urbains, dans les ateliers clandestins, dans les usines et les champs », car seule la justice économique et sociale pourra rendre aux hommes leur « dignité et leur humanité »[1].

Depuis son voyage en Suède en 1964, où il s'interrogea à voix haute sur le retard de son pays au regard de systèmes scandinaves dans lesquels les

« ghettos étaient inexistants » et les écarts de richesses insignifiants, King soutient que l'Amérique gagnerait à évoluer vers une social-démocratie radicale, prenant modèle sur le New Deal et l'Europe, afin d'assurer non pas seulement l'égalité des chances mais aussi l'égalisation des conditions. Myrdal, rendu célèbre aux États-Unis par la publication de son ouvrage de 1944 sur la question raciale, est également un promoteur de l'État interventionniste et un penseur de la redistribution. Il s'est, au même moment que King, rendu en Inde afin d'observer les expériences de socialisme démocratique menées par Nehru. Il pense lui aussi que la terre, le revenu et le pouvoir doivent être redistribués aux masses. S'il apparaît comme un réformiste bon teint, sa pensée est en réalité subversive (on a parlé pour la théorie économique d'une « révolution Keynes-Myrdal[2] ») pour des États-Unis convaincus par les vertus du libre marché. Depuis la Suède, Myrdal dirige un fonds de soutien à King et comprend l'articulation défendue par ce dernier entre dialectique raciale et logique de classe. Coretta King souligne l'influence de l'amitié du couple Myrdal sur son époux, qui partageait avec eux la conviction que la pauvreté aurait raison des idéaux démocratiques et que la guerre du Vietnam serait le dernier clou au cercueil de ces derniers[3]. À partir de la pensée du Suédois, King avance sur le chemin d'une troisième voie :

> Il s'agit d'aller au-delà des notions traditionnelles de capitalisme et de communisme. Admettons franchement que le système capitaliste a souvent creusé un abîme entre ceux qui jouissent d'un « superflu » de richesses et ceux qui vivent dans le dénuement le plus total […]. Quand un système économique se fonde sur le seul profit, il encourage l'esprit de compétition et l'ambition personnelle qui poussent les hommes à ne s'intéresser qu'à eux-mêmes. Parallèlement, le communisme réduit les hommes à n'être qu'un rouage dans l'appareil de l'État […]. Ni le capitalisme traditionnel ni le communisme classique ne détiennent la vérité […]. Le capitalisme nie ce qu'il y a de vrai dans le collectivisme et le communisme ne voit pas la valeur de l'individu. Le capitalisme ne saisit pas le caractère social de la vie et le communisme n'en comprend pas le caractère personnel. Pour qu'une société soit juste et bonne […] elle doit être une démocratie socialement lucide en qui se réconcilient les deux vérités.

> Rien ne nous empêche de payer convenablement nos enseignants, nos assistants sociaux et tous ceux qui sont au service de la fonction publique […]. Rien sinon notre manque de sens social ne nous empêche de payer convenablement tous les citoyens américains, qu'ils soient employés d'hôpitaux, lingères, domestiques ou ouvriers […]. Rien sinon notre manque de clairvoyance ne nous empêche de garantir à toute famille américaine un revenu annuel minimum – et suffisant[4].

Un autre économiste progressiste influence la pensée réformatrice de King, qui lit dès sa parution en 1967 *Le Nouvel État industriel*. John Kenneth Galbraith est lui aussi un partisan de la régulation du marché par l'État et d'une vaste politique redistributrice sur le modèle scandinave. Comme King et Myrdal, Galbraith s'est rendu en Inde et, comme Myrdal, il fut conseiller économique de la Maison-Blanche. Comme eux, il fut un adversaire farouche de la guerre du Vietnam. Dans son ouvrage critique de 1958, *L'Ère de l'opulence*, il affirme qu'il revient à l'État de créer des emplois publics pour lutter contre les poches de misère.

En décembre 1966, invité par une commission sénatoriale sur les politiques publiques, King enjoint aux parlementaires de suivre les recommandations de Galbraith en donnant une priorité absolue au pouvoir d'achat des pauvres. L'« ère de l'opulence », reprend souvent King, étouffe les exclus de la prospérité sous son empire. Plus pernicieux encore, le spectacle de l'opulence d'une poignée nourrit les tourments et la colère des misérables. C'est cette confrontation entre les possédants et les « va-nu-pieds », cette vision des inégalités qui provoquent la violence et les émeutes urbaines. Non seulement il faut appliquer le principe keynésien d'une relance considérable de l'économie – King réclame la construction de cinq cent mille logements sociaux par an et un budget annuel de 30 milliards de dollars – pour lutter contre la pauvreté et le chômage et investir dans les villes mais surtout assurer que les plus fragiles puissent disposer d'un revenu stable[5]. Donner, par la loi, un salaire garanti par l'État aux indigents est la mesure la plus prometteuse pour le réformateur social qui ne manque jamais de citer l'économiste de Harvard :

> Nous devons créer le plein emploi, ou créer de nouveaux revenus et faire de tous des consommateurs, par l'une ou l'autre méthode […]. Si nous

> voulons être sûrs que le revenu minimum garanti opère de réels progrès, nous devons remplir deux conditions indispensables. Tout d'abord, il faut qu'il soit calculé selon le revenu moyen de la société et non pas selon le revenu le plus faible […]. Il doit également être dynamique et automatiquement augmenter en fonction du revenu total […], sinon, c'est la porte ouverte à la régression insidieuse, qui annulerait ce qui aurait été gagné en sécurité et stabilité […]. John Kenneth Galbraith a estimé à 20 milliards le budget nécessaire pour que puisse être appliqué ce projet de revenu minimum, ce qui d'après lui n'est pas plus que ce que nous dépenserons l'année prochaine au Vietnam[6].

Brèche dans la forteresse des idées dominantes sur les vertus de la « main invisible », l'idée défendue audacieusement par King n'est pas pour autant fantaisiste. En 1968, James Tobin et Paul Samuelson, deux prix Nobel d'économie, et mille deux cents de leurs confrères signent un document destiné au Congrès afin de réclamer l'instauration de ce salaire minimum garanti[7]. D'autres économistes keynésiens, tel Leon Hirsch Keyserling, lui aussi proche de l'administration Johnson, ont défendu cette intervention inédite de l'État. Dans le « Budget de la liberté » de 1966 commandé par A. Philip Randolph et préfacé par King, le gouvernement est appelé à assurer le plein emploi et le revenu minimum. Il ne s'agit rien de moins que de garantir un « droit à l'emploi » et un « droit à un salaire décent ». Pour King, cette universalisation du mouvement des droits civiques à tous les pauvres, noirs ou pas, est une question morale mais elle est nourrie d'une réflexion économique pointue. Sa vision d'une dissidence nouvelle, qui prendrait la forme d'un acte de désobéissance massif de pauvres d'origines diverses et qui s'achèverait à Washington par la remise solennelle d'un programme économique ambitieux, s'appuie sur de telles lectures.

Il développe par ailleurs une conscience de plus en plus aiguë du stigmate que portent les bénéficiaires de l'aide sociale aux États-Unis. Si Lyndon Johnson avait développé les allocations publiques aux plus pauvres créées par Roosevelt (*Welfare*), il a dès 1967 fortement durci les conditions d'éligibilité à la fois pour des questions budgétaires (cinq cent mille soldats se battent alors au Vietnam) mais également parce que ces aides sont accusées d'entretenir l'oisiveté et la « culture de l'assistanat » des Noirs[8]. Le discours dominant dans le pays et dans l'entourage de Johnson est que l'État-

providence, conçu par Roosevelt et chanté par Harry Truman, devait être profondément réformé afin que les pauvres, au premier chef les Noirs, se montrent « méritants ». Il faut que ces derniers soient incités à travailler et non à être « dépendants ». C'est même, pour nombre des membres du Congrès, parce qu'ils sont « assistés », oisifs, sans avoir à fournir de contrepartie, que les Afro-Américains fomentent des soulèvements urbains et détruisent la propriété d'autrui. Le soutien aux femmes célibataires comme le projet d'allocation pour les familles les plus pauvres sont accusés de « nourrir » les pathologies sociales visibles dans les quartiers populaires. King s'insurge contre ce point de vue devant la commission Kerner (National Advisory Commission on Civil Disorders) chargée par la Maison-Blanche d'analyser les causes des émeutes de 1967 dans le pays. Le comité d'élus et d'experts confirmera entièrement le diagnostic du pasteur, concluant dans son rapport, rendu public en mars 1968, que le pays avançait inexorablement vers « deux sociétés, une noire, une blanche, séparées et inégales ». Cette scission raciale et tragique devait être enrayée dans les plus brefs délais par une politique sociale volontariste. S'il existe une « *underclass* » noire, comme les en avait convaincus King, c'est que le système conspire à les maintenir dans les « bas-fonds de la Grande Société ». C'est le chômage et le spectacle des inégalités souligné par la brutalité policière qui expliquent de tels gestes de désespoir. Lyndon Johnson, ulcéré, dira du rapport : « Où diable veulent-ils que je trouve les 30 millions nécessaires à leurs recommandations ? », avant de l'oublier[9].

King ironise sur ce pays où tout le monde reçoit des aides de l'État mais dans lequel on parle d'« assistanat » quand ce sont les pauvres noirs qui en bénéficient et de « subventions » quand il s'agit des riches blancs. Le problème, résume-t-il avec esprit, est « que nous avons un système socialiste pour les riches et le capitalisme sauvage pour les pauvres[10] ! ». Même parmi l'élite noire, son argumentation ne convainc pas et le président de la NAACP, Roy Wilkins, également membre de la commission Kerner, l'interpelle avec fiel et ironie : « Pourquoi les pires émeutes se sont-elles passées à Detroit alors ? N'est-ce pas la ville qui a reçu le plus d'argent public pour lutter contre la pauvreté et n'est-il pas vrai que la majorité des émeutiers arrêtés n'étaient pas des chômeurs[11] ? » Wilkins révèle ainsi la profonde discorde de classe entre les militants des droits civiques, au sein desquels une élite noire

désormais parvenue à trouver sa place au sein de la société américaine se sent désormais, comme King s'en désole dans son dernier essai, « plus à l'aise avec l'élite blanche qu'avec ses frères du ghetto[12] ».

La surveillance suspicieuse des récipiendaires s'ajoute à l'abandon pur et simple de certains programmes, tel un projet de dératisation des taudis infestés, pourtant voté en première lecture mais rejeté dans la semaine qui suivit les émeutes de Newark, au nom du refus de « récompenser les émeutiers ». Robert Kennedy, désormais représentant de l'aile gauche du Parti démocrate, dépose en vain un amendement pour empêcher ces mesures « anti-Welfare ». Contre cette remise en cause des aides et la mise au ban des allocataires, une organisation de défense est fondée en mai 1966 par un scientifique noir, ancien membre du CORE, George Wiley. Principalement constituée de femmes de couleur, les premières concernées par la question des allocations familiales sacrifiées, la National Welfare Rights Organization (NWRO) est la première à organiser en octobre 1966 une « marche des pauvres » sur la capitale. Très actifs sur le terrain, ses militants informent les habitants des quartiers populaires sur leurs droits, les invitant à faire valoir ces derniers auprès de l'administration. Au plan national, ils réclament l'instauration d'un salaire garanti annuel de 4 000 dollars par an, sans suppression immédiate des autres allocations comme le suggère le candidat républicain de plus en plus populaire, Richard Nixon. Après avoir sans succès tenté de s'associer à la SCLC, ces défenseurs des chômeurs, des mères célibataires et des travailleurs pauvres deviennent dans l'esprit de King des partenaires privilégiés. Dans *Où allons-Nous ?*, il affirme que c'est une nouvelle coalition des exclus du « rêve américain », définis par leur relégation, qui doit se constituer : « Que tous les exploités, les surmenés et tous les sous-payés enfilent leurs chaussures de marche et viennent à Washington » pour réclamer un franc retournement des politiques publiques, lance-t-il.

Les chiffres qu'il brandit lors de ses interventions pour justifier le lien qu'il établit entre race et classe sont justes : entre 1960 et 1968, le taux de pauvreté chez les Noirs a certes décru de 55 % à 33 %. Mais il reste le double de celui des Blancs, tout comme le taux de chômage, estimé à 10 % chez les Noirs, qui est non seulement constamment deux fois celui des Blancs, quelle que soit la conjoncture économique, mais qui doit s'analyser plus finement. Dans

certaines villes, il approche souvent 50 % de la jeunesse noire et les statistiques officielles négligent les millions de sans-emploi découragés qui ne sont plus comptabilisés. Surtout, King comprend avant bien des chercheurs que les chiffres globaux masquent le problème le plus préoccupant : l'écart croissant entre une classe moyenne supérieure qui se détache et une « *underclass* » noire dont le destin est désespérément scellé. Préfigurant les analyses sociologiques qui seront développées longtemps après sa disparition[13], il décrit les mécanismes complexes de reproduction de l'exclusion sociale des classes populaires noires. Lors de son dernier anniversaire, il donne un sermon intitulé « Pourquoi nous devons marcher sur Washington », dans lequel il explique qu'il existe un prolétariat de couleur condamné par la faiblesse de ses revenus, confiné dans des emplois sous-qualifiés car les autres ne lui sont pas accessibles. Ces travailleurs pauvres sont astreints à résidence, enclavés dans le ghetto ou dans les terres stériles du Mississippi, et, malgré deux ou trois petits boulots simultanés, ils ne gagnent que le salaire d'un temps partiel.

Sa maîtrise des sciences sociales et sa capacité à en intégrer les idées fortes dans le langage de la révolution trouvent un autre exemple remarquable avec le thème des « deux Amériques » ou de « l'Autre Amérique ». En 1962, l'essayiste socialiste Michael Harrington avait frappé les esprits de son temps avec *L'Autre Amérique*, description sans fard d'une pauvreté que les banlieues nanties se refusaient à voir et que les pouvoirs publics sous-estimaient gravement. Blanche comme noire, la pauvreté décrite par Harrington est un îlot tragique de misère au milieu de l'abondance, dans lequel les hommes sont emprisonnés et ne peuvent, contrairement au credo national, s'élever par eux-mêmes. King avait été frappé par ce livre et, après en avoir félicité l'auteur, s'était très régulièrement entretenu avec lui. Ce dernier se souvient que le pasteur lui confiait ne pouvoir se dire librement socialiste en public mais partageait chacune de ses valeurs. C'est vers lui que se tourne King en cette fin 1967 lorsqu'il finalise son projet de Campagne des pauvres. Il veut que ce soit Harrington, marxiste catholique blanc, membre du Parti socialiste des États-Unis, qui rédige le programme de la marche. Dans sa dernière année, King reprendra à plusieurs reprises le thème de l'Autre Amérique pour attirer l'attention du public américain sur la gravité des inégalités sociales aux États-Unis et la nécessité d'augmenter le niveau de vie

des plus fragiles.

Le 14 avril 1967 à l'université de Stanford, par exemple, il décrit un pays schizophrène, rendu insensible aux inégalités alors que les exclus tentent de se faire entendre et d'exprimer leur désespoir par une violence dont on les blâme. L'Amérique riche croit à l'égalité des chances et à la vertu du travail mais ne comprend rien à son autre, une Amérique ignorée qui manque d'emplois et de ressources, d'opportunités et de perspectives. Dans cette Amérique-là, la pauvreté est la plus grande des violences et elle frappe certes avant tout les Noirs mais aussi les Mexicains, les Portoricains et les Blancs des Appalaches. Longuement décrits par Harrington, ces habitants des montagnes sont frappés d'une indigence d'autant plus stigmatisante qu'ils sont blancs[14]. Il réitère sa conviction qu'il reviendrait bien moins cher au pays d'éradiquer la pauvreté que de poursuivre une guerre indigne et coûteuse. Il conçoit sa Campagne des pauvres comme une pétition humaine sommant le Congrès de rapatrier l'argent public dévoyé au Vietnam vers la question sociale, ici et maintenant.

Le 14 mars 1968, King se rend dans le quartier huppé de Grosse Pointe dans le Michigan, dans la banlieue de Detroit, à l'invitation d'humanistes blancs soucieux, après les terribles émeutes de l'année précédente, d'améliorer le dialogue racial. Malgré les intimidations et les menaces d'un groupe d'extrême droite qui cherche à empêcher la venue d'un « serpent communiste », King s'exprime devant une salle bondée. Il reprend la métaphore des deux Amériques, la prospère ignorant la misère crasse de son double où ce sont avant tout les Noirs qui sont condamnés « à la vermine et au désespoir »[15]. Moins de trois semaines avant sa mort, il s'acharne toujours à mettre en garde la nation contre le poison des inégalités sociales.

Son analyse du capitalisme est, tout autant que son expérience de leader des droits civiques, à l'origine de cette ultime Campagne des pauvres qu'il lance à la fin mai 1967 et qu'il prévoit pour avril 1968. Le libre marché selon lui non seulement est producteur d'inégalités, mais il induit une asymétrie du pouvoir entre les individus. Sans reconnaissance de leur rôle social, les perdants du jeu capitaliste sont privés d'une citoyenneté indissociable du revenu aux États-Unis[16]. King n'entend pas la justice comme simplement « redistributive », ne concernant que les biens et les revenus, mais aussi comme une reconnaissance équitable de la voix de chacun et de son égale

dignité dans l'espace public.

Le pasteur espère donc, malgré l'échec de ses efforts de mobilisation dans les ghettos, que la désobéissance civile libérera les sans-voix. Si les élus de Chicago n'ont pas répondu comme King l'espérait, il conserve néanmoins la conviction que cet insuccès n'a pas été totalement vain : en formant des syndicats de locataires ou des groupes de consommateurs prêts à user de leur discipline collective pour combattre le racisme, certains pauvres du ghetto se sont un peu libérés. En suscitant une implication des pauvres dans leur propre destin, son ultime campagne sera donc avant tout une alternative aux émeutes urbaines, cri des aliénés. Au cœur du projet réside donc l'idée d'une auto-émancipation des opprimés. Par l'expérience pratique de l'insurrection non-violente et de l'occupation de l'espace public, ils briseront eux-mêmes leurs chaînes plutôt que d'attendre une libération « par le haut »[17]. On le reconnaît ici lecteur de Marx, qui tenait que les hommes, par la praxis révolutionnaire, changent en même temps leur société et leur propre conscience.

Il n'y a néanmoins rien d'anarchiste dans le projet ultime de King qui, certes, envisage dans un premier temps de bloquer les axes de circulation à Washington, de boycotter les commerces de la ville et de harceler quotidiennement les élus, mais qui continue d'espérer l'intervention de l'État. Seule la puissance publique, soumise à la pression de la démocratie directe, peut selon lui garantir les libertés individuelles et obliger les institutions corrompues à se refonder. Alors qu'une partie de la jeunesse radicale du pays est en 1968 entrée en guerre contre l'État et s'engage dans la lutte armée et le terrorisme, King demeure ancré dans la tradition de l'Église noire, qui garde en mémoire le rôle salutaire du gouvernement fédéral face aux crimes de la société civile. « Bricoleur idéologique », il concilie républicanisme civique, marxisme, christianisme social et désobéissance civile[18].

C'est l'avocate et militante noire Marian Wright qui donne à King l'intuition de ce que pourrait être cette opération inédite dont il définit encore mal les contours. Engagée dans la lutte contre la pauvreté extrême des familles noires du Mississippi, de loin l'État le plus misérable du pays, elle parvient en 1967 à faire venir le sénateur Robert Kennedy en ces terres de désolation, où il voit de ses yeux les ravages de l'exclusion. Convaincus qu'une telle honte nationale devait être connue des élus afin qu'ils se décident à agir, Kennedy et Wright envisagent une longue marche de ces pauvres gens

jusqu'à la capitale. Marian Wright s'ouvre de cette idée folle à King, qui décide alors de la faire advenir.

Une fois encore, ses proches sont très réticents, pour dire le moins. Même Stanley Levison, qui l'a soutenu dans son engagement contre le Vietnam, est cette fois circonspect. La jeune garde, Andy Young, Jesse Jackson, James Bevel, les anciens conseillers, tel Bayard Rustin, ou les membres du clergé baptiste sont hostiles à ce projet « malvenu », dans lequel ils voient une diversion de plus. Jesse Jackson l'ambitieux veut concentrer toute l'action sur l'opération « Corbeille à pain » de Chicago, seul succès incontestable de l'organisation au nord ; Hosea Williams réclame au contraire que King se recentre sur son cœur de cible, les Noirs du Sud, qui sont toujours en mal d'un droit de vote véritable. James Bevel envisage de renforcer l'alliance avec les autres organisations pacifistes, ces groupes alternatifs blancs qui mettent le gouvernement sous constante pression. L'idée apparaît tactiquement absurde à Rustin, qui continue d'espérer la réconciliation du mouvement avec Lyndon Johnson. Le nouveau directeur exécutif de la SCLC, William Rutherford, s'oppose également d'emblée à une opération qui mettrait l'organisation, déjà au bord de la faillite financière, en danger de disparition. Les tensions n'ont jamais été aussi fortes au sein de la SCLC et, si King s'est toujours nourri de ces confrontations afin de dégager sa synthèse personnelle, il est cette fois obligé d'élever le ton pour que son idée cesse d'être contestée. Jamais sa parole n'a été à ce point mise en cause, jamais il n'avait quitté une réunion en claquant la porte.

Il trouve l'essentiel de son soutien auprès de Ralph Abernathy, l'ami fidèle et successeur désigné, qui se sent désarmé face à la solitude de son frère d'armes. King l'interroge sur sa légitimité au sein même de son organisation, en l'absence notable de victoire depuis 1965 ; il se dit « usé, fatigué, incapable d'en supporter davantage ». Mais il ne désarme ni ne renonce. Il répond à ses amis depuis la chaire : « Le lâche demande : "Est-ce prudent ?", l'opportuniste : "Est-ce politiquement bienvenu ?", le vaniteux : "Est-ce populaire ?" Celui qui suit sa conscience demande : "Est-ce juste[19] ?" » Obstiné, lorsque Harrington et Rustin l'invitent à plutôt obtenir au plus vite une victoire tactique, modeste mais assurée, afin de raviver sa crédibilité, il refuse leur conseil. La Campagne des pauvres, aussi risquée soit-elle, aura lieu.

Il rallie son équipe, qui oublie ses réticences et se consacre corps et âme à ce projet d'union interraciale. Dès l'hiver 1967, les réunions se multiplient pour définir les contours de cette opération jamais organisée jusqu'alors de perturbation civique non d'un quartier ou d'une ville, mais du gouvernement lui-même. Bernard Lee et Bernard Lafayette, membres de longue date du SNCC passés à la SCLC et compagnons infatigables de King depuis près de dix ans, se voient confier l'organisation de la campagne. Il s'agit dans un premier temps pour la SCLC de parcourir les terres du Sud afin de recruter plusieurs milliers de militants formés, organisés et motivés et tout autant de familles indigentes prêtes à tout quitter pour porter leurs doléances à Washington. Dans le même temps, une tournée de concerts et de rassemblements, aux États-Unis mais également en Europe (on envisage des contacts avec le couple Montant-Signoret car, un an plus tôt, celui-ci avait organisé une soirée de soutien au Palais des Sports de Paris, pour laquelle King avait exprimé personnellement sa grande gratitude[20]), est envisagée pour financer le projet monumental. Harry Belafonte est plus que jamais sollicité et il mobilise tous ses contacts du show-business. À Hollywood, lors d'une de ces soirées de levée de fonds, King échange brièvement avec le romancier et chroniqueur du mouvement James Baldwin, qui ne l'avait pas revu depuis 1963 : « Je l'ai trouvé de cinq ans plus las, de cinq ans plus triste[21] », note l'écrivain.

Avec le soutien difficilement obtenu de la NWRO (qui lui reproche d'avoir tardé à la prendre au sérieux), il avance une série de revendications, initialement volontairement vagues : le vote d'un budget de 30 millions de dollars pour lutter contre la pauvreté, un engagement de l'État à assurer le plein emploi, la création de milliers d'emplois publics par la mise en place de grands travaux d'infrastructure, le vote d'une loi sur le salaire minimum garanti et un plan de construction de cinq cent mille logements sociaux. Conscient qu'un *lobbying* par trop disruptif risquait de braquer d'emblée les membres du Congrès, King renonce à bloquer la circulation et à boycotter les entreprises. En revanche, il veut que l'Amérique « voit ses pauvres », non seulement lors de la longue transhumance de ces derniers des quatre coins du pays jusqu'à la capitale, mais par leur installation *in situ*. Sur la suggestion de Levison, qui se souvient de la mobilisation des milliers de soldats de la « *Bonus Army* » qui, en 1932, avaient installé leurs baraquements au pied de

la Maison-Blanche pour obtenir le paiement de leur solde, on envisage la construction d'un campement. Des milliers de tentes seront installées sur le *mall*, qui sépare les branches exécutive et législative du pouvoir. Installées dans ce village de fortune qui prendra le nom de Resurrection City, des délégations de pauvres obligeront le pays à les voir et porteront chaque jour pétitions et réclamations aux élus. L'occupation de cette place, cœur de la démocratie américaine et de ses institutions, est éminemment symbolique. Lieu historiquement construit pour l'exhibition publique du pouvoir, du Capitole à la Maison-Blanche, du monument de George Washington au mémorial d'Abraham Lincoln, elle deviendrait un lieu de dissidence. Les manifestants se réapproprieraient l'espace et en retourneraient la pompe à leur avantage.

King imagine qu'une révolution démocratique pourra alors voir le jour. Le droit imprescriptible à un emploi n'est qu'un des éléments de la « Charte des droits économiques pour les déshérités » à laquelle King travaille depuis plusieurs années et qui sera le document maître de la mobilisation. Elle s'inspire de celle proposée par Roosevelt en 1944 : une seconde charte des droits qui garantirait salaire décent, logement salubre, éducation de qualité, retraite et assurance santé pour chacun. Devant le Congrès, le 11 janvier 1944, le président démocrate avait plaidé :

> Cette république eut sa genèse et est parvenue à sa force actuelle sous la protection de certains droits politiques – parmi lesquels la liberté d'expression, la liberté de la presse, la liberté de culte, le droit à un procès équitable et la protection contre les fouilles et saisies déraisonnables. Il s'agissait de nos droits à la vie et à la liberté.
>
> Notre nation a grandi en taille et en stature ; pourtant – malgré l'expansion de notre économie industrielle –, ces droits politiques se sont montrés incapables de nous assurer l'égalité dans la poursuite du bonheur.
>
> Nous en sommes arrivés à clairement percevoir le fait que la vraie liberté individuelle ne peut pas exister sans sécurité et indépendance économique. « Les nécessiteux ne sont pas des hommes libres. » Ceux qui ont faim et sont au chômage sont le bois dont on fait les dictatures.
>
> De nos jours, ces vérités économiques sont reconnues comme allant de soi. Nous avons accepté, pour ainsi dire, une seconde déclaration des

> droits selon laquelle un nouveau principe de sécurité et de prospérité peut être appliqué à tous – sans tenir compte du statut, de la race ou de la croyance[22].

King le rejoint d'une certaine façon dans sa démonstration, en rappelant à son tour à la nation que ces engagements sont demeurés en suspens. Il explique ainsi le propos de la campagne à venir :

> Nous poserons le problème des indigents au siège du gouvernement de la nation la plus riche de l'histoire de l'humanité. Si cette puissance refusait de reconnaître sa dette envers les pauvres, elle manquerait à sa promesse de garantir à ses citoyens « la vie, la liberté et la recherche du bonheur » […]. Nous avons, grâce à une action non-violente massive, une chance d'éviter un désastre national et de créer un nouvel esprit d'harmonie entre les races et les classes[23].

Pour le pasteur radical, l'objet de la lutte n'est plus l'obtention des droits civiques mais la réalisation des droits humains auxquels les dépossédés n'accéderont qu'en s'unissant. Au *New York Times* il lance, mi-provocateur, mi-mesuré : « D'une certaine façon, oui, vous pouvez dire que nous sommes engagés dans la lutte des classes[24]. » Dans son dernier discours devant la SCLC, le désobéissant en chef ne feint pas d'ignorer l'adversité à venir :

> Il est temps que les groupes privilégiés lâchent un peu de leurs millions ; cela n'a rien coûté de déségréguer le Sud ou de nous donner le droit de vote ; maintenant, c'est différent […]. Quand on commence à se demander pourquoi il y a quarante millions de pauvres dans ce pays, on en vient à d'autres questions sur la répartition des richesses : qui possède le pétrole ? Qui possède le minerai de fer[25] ?

Le projet, né de l'humanisme révolutionnaire de Martin Luther King, est donc moins utopique qu'il n'y paraît. Le « mouvement populiste » de la fin du XIX^e^ siècle et le New Deal furent des expériences sociales profondément ancrées dans l'histoire américaine et elles laissèrent des traces. 1968 est par ailleurs une année électorale et les militants, se souvenant du rôle des campagnes présidentielles de 1960 et 1964 dans leurs succès d'alors, espèrent influencer les démocrates. Le pays est par ailleurs profondément traumatisé

par le déchaînement de violence qui ravagea nombre de villes où les inégalités raciales étaient devenues insupportables. Si le « *backlash* » contre la cause des Noirs, dont la presse se fait régulièrement l'écho depuis 1966, est indéniable dans une partie de l'opinion, nombreux sont ceux qui, à l'inverse, cherchent une solution durable à la « crise de l'intégration ». Un sondage publié par *Newsweek* en août 1967 révèle ainsi qu'une majorité d'Américains se disent favorables à un plan fédéral d'investissement public massif pour améliorer la vie des ghettos[26]. Ce que réclame King comme plan d'urgence ne représente, malgré le caractère ambitieux de la redistribution, qu'une année des dépenses militaires alors consacrées à la guerre du Vietnam.

La SCLC parvient à convaincre la NWRO, des militants du Black Power, des représentants de la Nouvelle Gauche pacifiste, des associations de pauvres Blancs des Appalaches ainsi que des groupes nationalistes indiens et latinos de se joindre au projet. King fait appel à celui que l'on surnomme le « Martin Luther King hispanique », César Chavez, qui organise la syndicalisation des travailleurs agricoles mexicains exploités par les propriétaires terriens du Sud-Ouest. Leur réunion à Washington aurait été un événement historique mais Chavez, engagé dans une grève de la faim, ne peut se déplacer. Deux autres représentants de la lutte hispanique acceptent l'idée d'une coalition avec les Afro-Américains. Après avoir ratissé le pays pour former cette coalition sans précédent des opprimés de l'Amérique, King a donné corps à son projet d'armée interraciale.

Le 14 mars 1968 à Atlanta, King préside ainsi un symposium pan-racial dit « Minority Group Conference » qui rassemble plus d'une cinquantaine d'organisations. En dehors des leaders noirs de la SCLC, les principales figures de cette rencontre sont des dissidents de premier plan. Reies Lopez Tijerina, l'un des pères du mouvement « chicano », qui défend la fierté *latina* et dirige le mouvement radical La Alianza, réclame au gouvernement américain les millions de dollars et d'hectares « volés » lors de la conquête du Nouveau-Mexique. Le poète et militant Rodolfo « Corky » Gonzales, autre Mexicain-Américain d'envergure nationale, est lui à la tête d'un vaste mouvement nationaliste et pacifiste, la « Croisade pour la justice », dont l'objet est un grand plan de refondation des *barrios*, ghettos latinos, et la reconnaissance de la langue espagnole. Tom Hayden, cofondateur du mouvement estudiantin radical Students for a Democratic Society (SDS), est

également présent au nom de la Nouvelle Gauche, cette mouvance de la jeunesse blanche qui entend par la désobéissance civile réformer le système politique américain et mettre fin à la guerre. Un autre leader blanc est à la table, le militant socialiste Myles Horton, qui fonda l'école subversive Highlander Folk School dans laquelle Rosa Parks, James Bevel, Abernathy et King lui-même suivirent des cours sur la résistance pratique aux injustices sociales, économiques et raciales. Horton, éducateur social et voix des pauvres Blancs qui refusent de céder au racisme, promet que des Appalachiens misérables se joindront au contingent des pèlerins pour illustrer comme le souhaite King la communauté de destin entre les pauvres de toutes races. John Lewis, toujours membre du SNCC malgré la radicalisation opérée au sein de l'organisation depuis que Stokely Carmichael en est devenu président, représente ces étudiants radicaux qui, depuis les premiers jours de la lutte, ont été aux avant-postes du combat dont King était la voix. Dans les mois qui précèdent la mort de King, il semble que la réconciliation entre le SNCC et King soit à portée de main, le pasteur faisant le choix de sacrifier ses anciennes alliances avec la mouvance centriste. Carmichael lui-même a en effet fini par accepter de soutenir la marche.

Des tribus indiennes rejoignent la Campagne des pauvres, apportant leurs propres revendications sur le droit à pêcher et à disposer de la terre. Tous réclament la justice. C'est donc une armée interraciale non-violente mais déterminée à être entendue qui, King le clame pendant des semaines lors de la campagne de lancement, partira de huit régions différentes pour se rendre, par tout moyen de transport imaginable, en bus ou à dos d'âne, à Washington le 22 avril 1968. La caravane la plus spectaculaire viendra du Mississippi, des familles noires misérables juchées sur des carrioles tirées par des mules prenant les voies d'autoroute pour se rendre au cœur du pouvoir. Une fois arrivés, tous bâtiront de leurs mains un village provisoire sur le bord de la rivière Potomac, où ils ont obtenu l'autorisation provisoire de s'installer. Les tentes préfabriquées de bois sont commandées et accueilleront les milliers de protestataires. La SCLC est en effet parvenue à lever des fonds, en particulier grâce au syndicat des travailleurs automobiles de Walter Reuther, ami de la cause noire et militant engagé contre la pauvreté. Si les grandes centrales refusent de se solidariser, tout un réseau de petits syndicats s'investit dans le projet. Dix ans plus tôt à New York, King, Malcolm X et Randolph avaient

soutenu les travailleurs hospitaliers de New York du syndicat 1199[27]. La minorité portoricaine, très active, avait lutté aux côtés des employés afro-américains. Déjà, King parlait d'union interraciale contre les puissants. À Washington, la lutte prendra une nouvelle dimension et les travailleurs du secteur tertiaire (la restauration, le secteur du nettoyage, le service à la personne, la santé, etc.) souvent privés de droits sont pour King une catégorie potentiellement révolutionnaire.

Cette « Commune américaine » aurait son maire, son code postal, ses écoles et ses centres sociaux. Elle serait, selon la formule de Marx, une « démocratie enfin trouvée ». Pour King, elle signifierait « un vieux chèque enfin encaissé », celui qui promettait le droit à la recherche du bonheur… S'inspirant d'expériences improbables d'union entre certains gangs blancs et noirs à Chicago pour lutter contre la pauvreté[28], l'équipe de King parvient également à convaincre certaines sections des Black Panthers, frange radicale, nationaliste et marxiste révolutionnaire née en 1966, de s'associer, malgré leur ligne communautariste, au projet de fraternisation raciale. Les gangs de Washington sont également invités à poser leurs armes pour rejoindre eux aussi le laboratoire démocratique de Resurrection City. Leur participation, quelques mois à peine après les insurrections urbaines, est particulièrement sollicitée.

Intrusive et hyper-visible, la « ville de l'espoir » offrira en effet, espère King, un contre-spectacle aux émeutes et à leur image de violence raciale si facilement imputée aux pauvres eux-mêmes. Le rôle du spectateur dans cette révolution noire inachevée est plus que jamais saillant. Si King ne veut pas renverser les structures étatiques en place et, de cette *tabula rasa*, bâtir un gouvernement du peuple, il entend « changer le monde sans prendre le pouvoir[29] » mais en redistribuant celui-ci selon un principe d'équité. La justice est en marche, c'est un processus irréversible.

« I am a man »

Le FBI est naturellement plus que jamais persuadé que King est un « agent communiste » financé par la Chine. Malgré l'infiltration d'informateurs parmi les proches du mouvement (dont le trésorier de la SCLC, James Harrison, ou le photographe attitré du mouvement, Ernest Withers[30]) et la

mise sur écoute et la surveillance des faits et gestes de King, Hoover durcit ses méthodes. Le programme COINTELPRO, abréviation des mots « Counter Intelligence Program » (« Programme de contre-espionnage ») lui permet de financer sans limites une opération de harcèlement moral et de discrédit de King. Des indicateurs installés dans les ghettos sont censés prévenir le gouvernement de l'imminence d'une révolte (Hoover a établi un « indice d'excitation des racailles[31] »). Diffamer les organisations dissidentes est le but premier du chef du FBI. Il fait circuler des rumeurs sur la Campagne des pauvres (nom de code POCAM) visant à terroriser la population, la présentant comme un déferlement de « crapules noires, violentes et subversives » sur la capitale. Informé par ailleurs des dizaines de menaces de mort et des complots divers fomentés contre King, Hoover est pour le moins négligent dans la transmission des informations à l'intéressé et dans le déploiement de mesures de protection dont il a pourtant la charge[32]. En 1968, le FBI a connaissance de plus d'une cinquantaine de complots racistes contre King, dont un plus sérieux que les autres impliquant une récompense de 100 000 dollars, promise par deux défenseurs de la suprématie blanche du Missouri à quiconque l'assassinerait. Des hommes d'affaires de Memphis ont également fait savoir qu'ils ne répondaient de rien si le leader noir mettait les pieds dans leur ville[33].

C'est ainsi dans un contexte de menaces accrues que King, luttant contre la mélancolie et la fatigue qui le rendent parfois aphone, accepte de répondre à l'appel de son vieux camarade James Lawson, l'un des premiers disciples de la philosophie gandhienne aux États-Unis et qui fut le professeur de désobéissance de tous les fondateurs du SNCC. À Memphis, Tennessee, Lawson soutient les travailleurs noirs de la ville dans le conflit de plus en plus âpre qui les oppose à la municipalité. Depuis des années, la mairie refuse en effet de permettre aux éboueurs municipaux noirs de se syndiquer, d'améliorer leurs conditions de sécurité et d'obtenir un salaire décent. Le 1er février 1968, deux d'entre eux sont écrasés dans leur benne alors qu'ils cherchaient à se protéger de la pluie. Les manifestations éclatent dans les semaines qui suivent, les employés noirs réclamant des négociations collectives dignes qui mettent fin à l'inégalité raciale qui règne, leurs collègues blancs ayant un salaire et des droits sans commune mesure avec ceux dont ils disposent. Le nouveau maire, Henry Loeb, ne veut rien entendre

malgré l'ampleur des manifestations, des milliers d'hommes noirs portant une pancarte sur laquelle est inscrit « *I am a man* » (« Je suis un homme »). Ils se présentent comme des prolétaires en lutte pour leurs droits, mais cette proclamation porte en sous-texte les siècles d'oppression raciale dont le pays est coupable. Leur demande de dignité touche une corde sensible chez les membres du clergé qui, sous la houlette de Lawson, forment une coalition dite « Community on the Move for Equality » (COME). La désobéissance civile démarre, les protestataires défilant quotidiennement et se laissant arrêter et emprisonner. Ils s'engagent également, une fois encore, dans le boycott des commerces et établissements racistes. La violence de la police est digne de l'Alabama.

King répond à l'appel et décide d'ajouter un passage par le Tennessee dans son emploi du temps déjà frénétique, consacré à promouvoir sa campagne contre la pauvreté aux quatre coins du pays. Il est toujours considéré comme une idole par les militants de Memphis, ville du Sud, extatiques lorsqu'il vient leur parler le 18 mars. Dans l'église du Mason Temple, quinze mille personnes s'entassent en effet pour l'écouter. Il les galvanise de sa verve révolutionnaire, affirmant la dignité des hommes sans qualification, et les appelle à la grève générale. La salle exulte. Impressionné par un tel accueil et une telle mobilisation, King accepte (au grand dam de ses conseillers) de venir diriger une marche de protestation quelques jours plus tard.

Andrew Young, l'un de ses intimes, estime que cette lutte locale, traditionnelle dans son objet et incertaine dans sa finalité, est une diversion par rapport à la Campagne des pauvres sur le point d'être lancée. Pour King, il s'agit de la même cause, la reconnaissance de l'humanité des exploités. Son élan inconditionnel vers les éboueurs de Memphis le rend sourd aux mises en garde de ses autres conseillers : les manifestations n'y sont pas convenablement organisées, elles manquent de discipline et tout dérapage serait fatal à la crédibilité passablement écornée du leader, qui s'apprête de surcroît à lancer sa campagne la plus subversive. Lorsque King ouvre la procession, le 28 mars, il ignore que les membres d'un gang nationaliste noir qui se font appeler « The Invaders » (« Les Envahisseurs ») se sont joints au cortège pour faire le coup de poing. Représentants du Black Power, ils défendent l'idée héritée de Georges Sorel et de Frantz Fanon selon laquelle il existe une force vitale chez les travailleurs qui doit pouvoir s'exprimer par la violence créatrice, seule à même d'enrayer la décadence bourgeoise et

réformiste[34]. Aigris de ne pas avoir été admis dans les instances officielles de la protestation, ils sèment la zizanie en queue de cortège, brisant les vitrines des magasins et, à l'arrivée de la police, transforment la manifestation en chaos. Cette dernière est interrompue, mais les affrontements se poursuivent pendant plusieurs heures. Plus de soixante personnes sont blessées, des dizaines de magasins pillés et, surtout, un jeune homme de seize ans est tué par la police. Un photographe de presse saisit le meurtre d'un cliché : on y voit un adolescent noir les mains en l'air, loin de menacer l'agent qui l'exécute. C'est la première fois qu'un défilé mené par King a dégénéré en une violence que les Noirs ont provoquée. En état de choc, il est évacué par la police et se réfugie dans un hôtel proche.

L'effet de ces violences est dévastateur. Le FBI, qui connaissait les intentions des « Envahisseurs » et s'est bien gardé de les contrer, s'assure qu'il soit su *urbi et orbi* que King entraîne désormais dans son sillage des hordes de Noirs délinquants. On ne cesse de suggérer dans les cercles conservateurs que le mouvement des droits civiques mène naturellement aux émeutes. Un sondage de juin 1967 avait déjà révélé l'efficacité d'une telle propagande : 82 % des personnes interrogées ont une opinion « défavorable » des manifestations pour les droits civiques (elles n'étaient que 42 % en 1965)[35]. La presse progressiste relaie cette rhétorique et le *New York Times*, qui juge les dérapages de Memphis « humiliants » pour King, l'invite à renoncer au plus vite à la campagne de Washington. Ce dernier est rongé par la culpabilité et le sentiment d'échec. Mais il refuse d'annuler la Campagne des pauvres, d'autant que Lyndon Johnson vient d'annoncer, stupéfiant la gauche américaine, qu'il ne se présenterait pas à sa succession. Robert Kennedy, celui-là même qui suggéra à Marian Wright d'amener les pauvres du Mississippi à Washington, apparaît comme un recours. Interrogé par un journaliste sur la première mesure qu'il prendrait s'il était élu, Bobby Kennedy répond en effet qu'il ferait diffuser un documentaire de deux heures sur les ghettos du pays, pour que les Blancs comprennent enfin et qu'une politique déterminée de rénovation des taudis urbains soit enfin lancée[36]. Il représente donc un espoir considérable pour les avocats de la justice sociale, également auprès des Hispaniques, qui connaissent son amitié personnelle pour César Chavez et son soutien aux fermiers mexicains en lutte en Californie. Mais il ne s'est pas exprimé contre la guerre, à la différence d'un

autre candidat à l'investiture, Eugene McCarthy, également favorable à la cause afro-américaine. Deux candidats prometteurs pourraient soutenir la Campagne des pauvres, l'espoir de changement est donc permis. Non seulement King réaffirme sa détermination à mener sa marche sur Washington mais il décide de retourner à Memphis.

Cette fois, il s'assure auprès des « Envahisseurs » qu'ils resteront strictement non-violents. Il a longuement parlementé avec eux, comme il l'avait fait ces derniers mois avec tous les extrémistes qui acceptèrent d'échanger avec lui. Quelques semaines plus tôt à Cleveland, il avait tenu à discuter avec un groupe de prostituées fidèles à Malcolm X, qui l'avaient insulté sur son passage. En transit à Newark, il s'est rendu chez LeRoi Jones, intellectuel et artiste nationaliste qui s'était félicité des émeutes qui venaient d'enflammer sa ville et avait été condamné en cette occasion pour port d'armes. Surpris de la visite d'un homme qu'il a tant raillé, Jones accepte à l'issue de la rencontre d'envisager l'unité du mouvement noir[37]. King sait écouter et comprendre les jeunes insubordonnés de Memphis. Les « Envahisseurs » l'écoutent parler de l'impératif absolu de la non-violence pour la prochaine marche. Ces derniers en acceptent l'augure et se proposent même comme service de sécurité lorsque sera édifiée Resurrection City.

Toujours très proche des institutions juives, King est néanmoins mis en porte à faux lorsque, au moment de la guerre des Six-Jours, certains nationalistes noirs expriment un antisémitisme violent, dont on avait déjà perçu quelques bribes lors des soulèvements urbains de Watts. King avait consacré un chapitre de *Où allons-nous ?* à dénoncer cette dérive et à en déconstruire l'argumentaire. Invité en mars par son ami Abraham Joshua Heschel à venir solliciter l'aide des institutions juives pour sa Campagne des pauvres à la grande assemblée rabbinique qui se tient dans l'État de New York, il doit aborder la question sensible de l'amitié judéo-noire en ces temps troublés. Le pasteur critique alors sans réserve les « soi-disant jeunes militants […] si consumés par leur race qu'ils haïssent ce qui n'est pas la leur et se cherchent des boucs émissaires[38] ». Son désir de rassemblement avec toutes les factions de la lutte noire s'arrête à la haine de l'autre. Le rabbinat confirme qu'il fera son possible pour aider à la nouvelle marche sur Washington.

Le 3 avril, King prend l'avion d'Atlanta à Memphis en compagnie de ses

plus proches conseillers, dont Abernathy, Andy Young, James Bevel, Bernard Lee et Jesse Jackson. Une alerte à la bombe retarde le vol et King ironise : « Ce n'est pas ce soir qu'ils me tueront. » Accueilli sur place par Lawson, ravi comme toute la population noire de la ville que le pasteur ait accepté de revenir leur parler, il est escorté par ses amis mais sans service de sécurité dans l'hôtel où ils descendent habituellement, le Motel Lorraine, tenu par un couple de Noirs. Petit établissement sans prétention, il possède une dizaine de chambres donnant sur un parking. La chambre 306 sert de quartier général à l'équipe de King qui envisage de lancer à nouveau une manifestation, quelles que soient les interdictions du tribunal saisi par le maire. Les quelques hommes alors présents sont tous très inquiets pour leur chef, épuisé, empâté, plus que jamais faible face aux tentations de l'alcool et de la chair. Ils l'entourent, lui font oublier les tensions des mois précédents au sein du groupe et tentent de le détourner de ses idées noires. S'il est porté par l'ampleur du combat qu'il veut porter contre l'inégalité et l'injustice sociale, il est en proie à une affliction qu'il ne tait même plus en chaire. Sa propre finitude devient une parabole récurrente, comme si la mise en récit de sa mort le réconciliait avec elle, le préparait à un « après ». Quelques semaines plus tôt, il avait suggéré sa propre oraison funèbre à ses amis dans un discours intitulé « L'instinct du tambour-major » :

> De temps en temps, je pense à ma propre mort et je pense à mes propres funérailles. Et je n'y pense pas dans un sens morbide.
> De temps en temps, je me demande : « Qu'est-ce que je voudrais entendre dire ? »
> Je vous le dis en ce dimanche matin.
> Si certains parmi vous sont là quand mes jours seront terminés, sachez que je ne veux pas un long enterrement.
> Et si vous trouvez quelqu'un pour faire l'eulogie, dites-lui de ne pas parler trop longtemps. De temps en temps, je me demande ce que je voudrais qu'il dise.
> Dites-lui de ne pas mentionner que j'ai un prix Nobel de la Paix – ce n'est pas important. Dites-lui de ne pas mentionner que j'ai trois ou quatre cents différents prix – ce n'est pas important. Dites-lui de ne pas mentionner où j'ai fait mes études. Je voudrais en revanche que quelqu'un mentionne ce jour-là que Martin Luther King Jr. a tenté de

> donner sa vie en servant les autres. Je voudrais que quelqu'un dise en ce jour-là que Martin Luther King Jr. a essayé d'aimer quelqu'un.
> Je voudrais que quelqu'un dise en ce jour-là que j'ai essayé d'avoir une opinion juste concernant la guerre.
> Je voudrais que vous soyez en mesure de dire en ce jour-là que j'ai essayé de nourrir les affamés.
> Et je voudrais que vous soyez en mesure de dire ce jour-là que j'ai essayé dans ma vie de revêtir ceux qui étaient nus.
> Je voudrais que vous soyez en mesure de dire en ce jour que j'ai essayé dans ma vie de rendre visite à ceux qui étaient en prison.
> Je voudrais que vous soyez en mesure de dire que j'ai essayé d'aimer et de servir l'humanité. […]
> Oui, si vous voulez dire que j'étais un tambour-major, dites que j'ai été un tambour-major de la justice. (Amen.) Dites que j'ai été un tambour-major de la paix[39].

La foule est emportée par cette incarnation du martyr qui souffre avec eux et pour eux. Bien sûr, la figure christique se surimpose au visage de King qui, en son église, ne cesse jamais de jouer de l'intertexte biblique : « Depuis longtemps j'ai appris qu'être disciple de Jésus-Christ, cela signifie porter sa croix. La Bible m'enseigne que Vendredi saint précède Pâques. Avant la couronne, c'est une croix que nous devons porter[40]. » Mais il se refuse à n'être qu'une créature éthérée, vouée au sacrifice et à la perfection dans la mort. L'étymologie de « martyr » révèle que le mot vient du grec *martur*, le témoin. Il a, comme bien des révolutionnaires, « la conscience aiguë du péril, le sentiment de la récurrence du désastre. […] une mélancolie révolutionnaire de l'inaccessible, sans résignation ni renoncement » que l'on retrouve chez d'autres grands radicaux, Gandhi, Auguste Blanqui, Charles Péguy, Walter Benjamin, Trotski ou Che Guevara[41].

Il confie les doutes, le découragement, le sentiment d'imposture qui l'étreignent, et ses émotions, saisies par ceux qui l'écoutent encore passionnément, sont porteuses de demandes politiques. Sa libération personnelle sera la leur. Il parle comme un chanteur de blues, dont le *lamento*, disait Frederick Douglass, libérait l'esclave et son auditoire de leur chagrin[42]. Ses faiblesses de pécheur pénitent sont la métaphore de l'ambivalence de l'Amérique elle-même. Un mois avant sa mort, son dernier

sermon à Ebenezer, l'église dans laquelle il a grandi, s'intitule « Les rêves inachevés ». Il s'entend comme un contre-point, lucide mais non résigné, à son discours mémorable de 1963, celui que l'histoire retiendra aux dépens de tous les autres, « Je fais un rêve ». Au soir de sa vie, il leur parle de la dualité de chaque homme, de la façon dont Platon, Ovide, saint Augustin, saint Paul et Goethe ont tous fait l'expérience des misères de l'âme humaine qui pourtant se voudrait pure. Mais l'ennemi est le renoncement, le découragement car, leur dit-il,

> certains d'entre nous essaient de bâtir un temple, celui de la paix ; nous protestons contre la guerre, nous manifestons, mais il semble que nous nous heurtions à un mur […]. C'est l'histoire de la vie. Mais ce qui me rend heureux est que j'entends une voix venue de la nuit des temps me dire : « Ça ne viendra peut-être pas aujourd'hui ou peut-être pas demain, mais tout est bien car c'est en toi »[43].

Sa parole est le contraire d'un messianisme épuisé. Prophète et révolutionnaire, il cherche à conjurer la catastrophe, sa désillusion même étant une résistance à l'ordre du monde qui n'a rien d'inexorable. Si le pire est probable, la violence, la perpétuation de l'injustice et sa propre mort, il refuse de se plier à sa loi et résistera envers et contre tout. L'infortune n'est pas l'injustice. On apprivoise la première mais on ne se résout jamais à la seconde. Il fait sienne l'idée que Marx avait empruntée à Hegel qui veut que toute société porte en elle les germes d'une nouvelle société à venir, qu'il existe quelque chose comme le train de l'histoire en route vers le progrès. L'affrontement de forces antagonistes, les échecs, reculs et régressions peuvent être transformés en étapes utiles et peut-être nécessaires. Mais si pouvoir, puissance, force et volonté peuvent libérer les hommes, la violence les aliénera toujours. Le principe d'espérance est supérieur au matérialisme historique ou à l'attentisme apocalyptique d'un christianisme à courte vue. Aux fanatiques anticommunistes qui le harcèlent alors et aux conservateurs qui le croient dépassé, il répond :

> Le grand drame, c'est que le christianisme n'a pas su voir qu'il avait l'initiative de la révolution. Vous n'avez pas besoin d'aller vers Karl Marx pour apprendre à être révolutionnaire. Je n'ai pas puisé mon inspiration chez Marx, je l'ai puisée chez un homme appelé Jésus, un

> saint galiléen qui a consacré sa vie à guérir les cœurs brisés […]. Nous pouvons changer le monde et nous pouvons changer notre nation[44].

Il ne cache plus aucune de ses failles et de ses doutes, et ceux qui l'écoutent à Memphis s'identifient à cet être souffrant, sans dogme ni autre certitude que sa propre imperfection et la justesse de leur cause. Le 3 avril, de retour dans la même église du Mason Temple à Memphis, devant le petit peuple de cette église noire, fiévreux et ardent, il donne son ultime sermon, « Je suis allé au sommet de la colline ». Quelques heures avant sa mort, King apparaît éreinté, porteur de « la fatigue de Moïse au sommet du col qui lui interdit d'atteindre Canaan[45] », mais il les invite à endurer la souffrance car, il le leur promet, la victoire est proche :

> Comme chacun, je voudrais vivre une longue vie. La longévité a sa place. Mais je ne me sens pas concerné maintenant par ce problème. Je veux accomplir la volonté de Dieu. Et Il m'a permis d'aller sur la montagne. Et j'ai regardé au-delà. Et j'ai vu la Terre promise. Il se peut que je n'y aille pas avec vous. Mais je veux que vous sachiez ce soir que nous, en tant que peuple, atteindrons la Terre promise[46] !

Le lendemain, King, à bout de forces, dort tard mais se réveille joyeux et combatif. Il est optimiste sur la prochaine manifestation, dont il est sûr cette fois qu'elle sera non violente. En fin d'après-midi, Andy Young rapporte la nouvelle selon laquelle le juge donne son autorisation pour le défilé. Satisfaits, les hommes chahutent et se préparent à sortir dîner. Abernathy accompagne King chez un de leurs amis pasteur à Memphis. On se réjouit du menu, un poisson frit façon *soul food* dont ils sont friands. La lutte sociale qui se déploie à Memphis et l'accueil que lui font les masses en lutte rassérènent King, qui glisse à son ami : « C'est comme aux premiers jours du mouvement, non ? Tous ces gens qui se serraient pour nous écouter… C'est vraiment l'esprit des premières heures du mouvement[47] ! »

Réconcilié avec Jesse Jackson, il l'invite à se joindre à eux. Le jeune homme, en contre bas dans la cour, lui présente un saxophoniste du cru, Ben Branch, à qui le pasteur, d'humeur décidément enjouée, demande de soigner son interprétation de ce gospel qu'il aimerait entendre plus tard lors d'un meeting, *Precious Lord, Take my Hand*. Il s'apprête à sortir, emmitouflé car

l’air est frais. Alors qu’il regarde depuis le balcon si leurs autres amis sont arrivés, un coup de feu retentit. King s’effondre. Abernathy se précipite et prend Martin, défiguré et ensanglanté, dans ses bras. Une photographie saisit à cet instant les doigts pointés des quatre derniers compagnons du pasteur vers l’origine du coup de feu, un bâtiment de l’autre côté de la cour. Martin Luther King décède à l’hôpital Saint-Joseph à 7 heures du matin, le 4 avril 1968. Il avait trente-neuf ans. Les médecins qui réalisent l’autopsie révèlent qu’il a alors l’état physique d’un homme de soixante-cinq ans.

Le meurtrier est rapidement identifié et interpellé. James Earl Ray, marginal, raciste viscéral et criminel en fuite surveillé par le FBI, est arrêté à Londres. Il plaide coupable et est condamné à quatre-vingt-dix-neuf ans de prison en 1969. Des dizaines de théories ont, comme pour John Kennedy, entouré la mort de King, dont l’élucidation n’est que partielle. Ray, qui a indéniablement appuyé sur la gâchette, a toujours affirmé avoir agi conformément aux ordres d’un certain « Raoul », dont le FBI lui-même aurait eu connaissance. La plupart des amis et des membres de la famille de King ont défendu la thèse d’un complot et, en 1999, un tribunal civil de Memphis a conclu, après quatre semaines de débats et plus de soixante-dix auditions, que le pasteur avait bel et bien été victime d’une conspiration, impliquant peut-être le gouvernement lui-même. Les historiens travaillent toujours aujourd’hui à démêler les circonstances d’un assassinat aux méandres mystérieux[48]. Il semble en effet probable que James Earl Ray ait agi sur ordre mais, à cette heure, la seule certitude établie est que c’est la rage raciste des États-Unis qui a assassiné l’apôtre de la justice et de la fraternité raciale. L’annonce de sa mort jette instantanément le pays dans le chaos. Des dizaines de milliers de Noirs américains mettent le feu à leurs quartiers, désireux de réduire en cendres la Babylone qui leur a pris celui-là même qui voulait la sauver.

« La prochaine fois, le feu », avait mis en garde James Baldwin. Oraison tragique pour l’homme de la non-violence, cet embrasement fut peut-être le châtiment rédempteur qui, comme la Guerre civile et l’assassinat d’Abraham Lincoln, força la nation américaine à envisager la justice. Martin Luther King en fut la sentinelle inlassable. Ni sa béatification officielle, ni sa diabolisation, qu’elle aura suivie de près, n’auront raison de sa voix imprécatrice, celle d’un « tambour-major », pour la dignité inaliénable de

l’homme.

Épilogue

> C’était donc le quatre avril mil neuf cent soixante-huit
> Un soir de printemps dans un quartier gris, un quartier malodorant de boue d’éboueurs
> Où jouaient au printemps les enfants dans les rues, fleurissait le printemps dans les cours sombres
> Jouaient le bleu murmure des ruisseaux, le chant des rossignols dans la nuit des ghettos…
>
> Léopold Sédar Senghor, « Élégie pour Martin Luther King »[1]

Un peu après 19 heures, Lyndon Johnson est informé de la mort de Martin Luther King. Coretta l’est à peu près au même moment. Le pays connaîtra dans les heures qui suivent la nouvelle tragique. Alors en campagne dans le quartier noir d’Indianapolis, le sénateur Bobby Kennedy annonce à la foule l’assassinat du pasteur. Les caméras enregistrent le long cri de douleur qui déchire l’assemblée. Évoquant la disparition brutale de son propre frère, Kennedy exprime sa profonde empathie et tente d’enrayer la colère qu’il sent imperceptiblement monter. Abordant franchement le ressentiment racial qui pourrait légitimement exploser, il conjure la foule bouleversée de ne pas céder à cette maladie américaine de la violence qui, il l’ignore à cette heure, aura raison de sa propre vie moins de deux mois plus tard. Il partage alors, en vain, son poème préféré d’Eschyle, qui pourrait être une homélie de King :

> Même dans notre sommeil, la douleur qui ne peut oublier
> tombe goutte à goutte sur le cœur,
> jusqu’à ce que, dans notre propre désespoir,
> contre notre volonté,
> vienne la sagesse
> par la grâce terrible de Dieu [2] .

Memphis, dont le désespoir s’était évanoui l’espace d’un discours de King, et qui constate que toute la présence policière destinée à protéger la ville de ses syndicats n’a rien pu faire contre l’assassin, est sur-le-champ le théâtre d’un chaos urbain. Pourquoi le tuer, lui ? En quelques heures à peine, Washington connaît elle aussi une explosion de rage, de tristesse et de colère

sans précédent. Elle n'avait pas connu une telle dévastation depuis la Guerre civile. Les quartiers noirs sont en feu et le président envoie immédiatement l'armée et la garde nationale pour rétablir l'ordre. Chicago, Baltimore, Boston et plus de cent vingt villes du pays sont elles aussi en proie à la violence inconsolable des jeunes Noirs américains. « Ils » l'ont tué. L'homme de la non-violence. Après dix jours d'état d'urgence et d'ordre martial, 39 personnes sont mortes, près de 3 000 blessées et plus de 20 000 arrêtées. Le montant des destructions matérielles est considérable. Le préjudice moral pour l'Amérique est inestimable. Quelque chose comme l'espoir s'est éteint le 4 avril 1968.

À l'approche des obsèques, la mairie d'Atlanta craint donc l'incendie et des milliers de soldats sont postés autour de la capitale de la Géorgie[3]. Mais sur Auburn Street, où tout a commencé et où tout s'achève ce jour-là, il n'y a étonnement pas un seul incident. La ville est sidérée, dévastée, et pas même l'arrivée de Carmichael ne perturbe la solennité du lieu. Le visage reconstitué de King, qui apparaît paisible aux milliers d'hommes et de femmes venus se recueillir devant le sépulcre ouvert, est photographié par Ernest Withers, qui avait auparavant immortalisé les dépouilles d'Emmett Till, de Medgar Evers, de Herbert Lee et de Malcolm X… longue liste de combattants sacrifiés. « C'est une crucifixion que nous venons de vivre à Memphis ! », tonne James Lawson. Ils l'ont tué, mais, ajoute le révérend pacifiste, il est mort pour nous[4]. »

Le 9 avril, à Atlanta, dans l'église d'Ebenezer où il a grandi, une première cérémonie rassemble sa famille et ses proches ainsi qu'un millier d'autres invités, dont des personnalités publiques qui, comme les autres, se fraient difficilement un chemin jusqu'à leur siège tant la foule est compacte. Parmi les visages connus se trouvent Robert Kennedy, le vice-président Hubert Humphrey (Lyndon Johnson, lui, est absent), Sammy Davis Jr., Abraham Joshua Heschel, John Lewis, Walter Reuther, Diana Ross, Thurgood Marshall… Des dizaines de milliers d'affligés, certains ayant dormi sur place, tentent d'entrer dans le mausolée. Pour la première fois de son histoire, Atlanta accepte d'ouvrir ses églises blanches pour accueillir cette foule sombre et la laisser prier. 120 millions d'Américains suivent en direct la cérémonie à la télévision. Ils y voient Jacqueline Kennedy enlaçant Coretta King, les deux veuves partageant sous les voiles noirs ce moment de sororité

tragique. Ralph Abernathy, le vieux frère désormais chargé de remplacer au pied levé le grand homme à la tête du mouvement, officie en cette heure, qu'il nomme « la plus sombre de notre histoire ». L'atmosphère est d'autant plus irréelle que, à la demande de Coretta, la voix de King est diffusée en guise d'*oratorio*. Son sermon sur l'instinct du tambour-major, dans lequel il indiquait ce qu'il aimerait que l'on dise s'il s'éteignait, emplit l'église : « Je voudrais que l'on dise de moi que j'ai essayé d'aimer quelqu'un… »

Après cette cérémonie, la procession se dirige vers l'université où King fut étudiant, Morehouse College. Le pasteur Benjamin Mays, son président, qui fut non seulement le professeur du jeune homme à l'époque mais également son ami (ils s'étaient promis que celui qui survivrait à l'autre ferait son éloge funèbre), prend la parole. Il rappelle la vie d'un homme qui refusait la distinction entre le noble et l'impur, entre le riche et le pauvre, et qui se vouait à celui qui était le plus vil et le plus méprisé, tels ces éboueurs de Memphis pour lesquels, suggère Mays, certainement, il aurait accepté de mourir. Il était, souffle le vieil homme, au-dessus des catégories de race, de nation, de classe ou de culture… Benjamin Mays rappelle que King fut emprisonné à trente reprises, qu'il fut menacé, poignardé, molesté, insulté, trahi et raillé. Mais aujourd'hui, le vieil homme supplie que l'on se souvienne de son rejet inconditionnel de la violence : si sa mort peut être rédemptrice, les émeutes causeraient la perte de son combat[5].

Le cercueil du défunt est ensuite installé sur une charrette tirée par deux mules, comme il le souhaitait, en hommage à la Campagne des pauvres, son dernier combat. Près de cent cinquante mille personnes sont du cortège, elles marchent calmement, abasourdies et accablées. Les chants de l'Église noire, qui ont tant de fois aidé King et ceux qui lui firent confiance tout au long d'une décennie de combat, sont un *requiem* spontané. Mais c'est peut-être un couplet bien plus profane qui exprime le mieux la désolation des endeuillés. Trois jours plus tard en effet, la militante et interprète Nina Simone entonne un titre inédit, né de sa peine. Il s'intitule « Pourquoi ? », interrogation tragique à laquelle nul ne peut répondre :

> Tous ces meurtres ne cesseront-ils jamais ?
> Sont-ils des hommes ou bien des bêtes ?
> Qu'est-ce qu'ils espéraient ? Que pensaient-ils y gagner ?

Mon pays va-t-il tomber, se tenir debout ou tomber ?
Est-il trop tard pour nous tous ?
Et Martin Luther King est-il mort en vain ?

Parce qu'il avait vu le sommet de la montagne,
il savait qu'il ne pouvait s'arrêter,
même s'il vivait sous la menace de la mort à venir.

Mais vous autres, vous feriez mieux de vous arrêter et de penser
Parce que nous nous dirigeons vers l'abîme.
Que va-t-il arriver maintenant qu'il est mort [6] ?

Désemparés, les camarades de l'absent décident néanmoins de mener à bien ce qui fut son dernier combat, le point d'orgue d'années de réflexion et d'action militante : une marche spectaculaire des pauvres du pays sur la capitale et l'établissement d'un campement multiracial des invisibles, misérables mais insoumis. Abernathy, désormais aux commandes, rassemble l'état-major de la SCLC, qui oublie son scepticisme initial à l'endroit du projet pour rendre cet hommage posthume à leur guide. Mais c'est Coretta qui hérite de son autorité morale et la veuve, désormais libre de faire entendre sa voix, la met au service de son mari. Avec acharnement et distinction, elle se consacre dès le lendemain du décès à défendre l'intégrité de la pensée du militant, à la transmettre et surtout à la faire s'incarner. Quatre jours après l'assassinat, elle est à Memphis en tête d'un cortège de quarante mille éboueurs et travailleurs précaires qui obtiendront finalement une semaine plus tard de la mairie (sous la pression de Washington) la reconnaissance partielle de leurs droits, dont celui de se syndiquer[7].

Le 12 mai 1968, la Campagne des pauvres est lancée lorsque Coretta Scott King donne, dans un stade situé dans un ghetto de Chicago, un discours appelant les femmes de toute race et de toute ethnicité à s'unir pour obtenir de meilleures aides sociales pour les pauvres et la fin du stigmate imposé aux allocataires. En écho à l'ironie mordante de son époux, elle relève que, des compagnies de pétrole à l'industrie agro-alimentaire, les puissants sont subventionnés sans que cela choque personne. En ce jour de fête des mères, elle replace les femmes, trop longtemps reléguées à la coulisse de la lutte, sur le devant de la scène. La NWRO, l'association nationale de défense des

bénéficiaires de l'aide sociale, dont les principales représentantes avaient vertement accueilli les premières initiatives de Martin Luther King quelques mois plus tôt, lui reprochant son intérêt bien tardif pour leur cause, est désormais décidée à lui consacrer un « mémorial incarné ». Quel hommage en effet si leurs demandes, portées par la Campagne des pauvres, étaient entendues !

L'organisation interpelle ainsi le gouvernement : seuls l'instauration d'un salaire annuel garanti, un programme massif de création d'emplois publics et la fin des mesures de discrimination contre les bénéficiaires de l'aide sociale rendraient justice à celui qui les réclamait. Le 13 mai, l'improbable Babylone des pauvres envisagée par King voit le jour : Resurrection City est officiellement inaugurée. Indiens des plaines, Portoricains de New York, chômeurs et étudiants latinos, fermiers blanc des Appalaches et métayers du delta du Mississippi y convergent. Ces derniers, venus en chariots tirés par des mules, attelages brinquebalant sur les autoroutes du pays, saisissent l'attention des médias. Au lendemain de la mort de King, la presse et la télévision semblent porter un intérêt davantage bienveillant aux initiatives des militants, même si le ton général à l'endroit de la campagne est à la fois dubitatif et dédaigneux.

Le pays découvre ainsi ce laboratoire démocratique alternatif, métonymie d'un pays qui s'est jadis rêvé comme une « cité sur la colline » où régnerait l'égalité. Les quelque trois milliers d'habitants de ce campement de « cabanes » érigent des services sociaux, un centre culturel, donnent des noms aux rues, se trouvent un code postal et choisissent Jesse Jackson comme maire. La « Commune américaine » est embryonnaire, mais elle existe. Les militants pacifistes contre la guerre du Vietnam et les syndicalistes, des éboueurs aux travailleurs de l'automobile en passant par les enseignants du secondaire, participent aux rassemblements qui scandent la campagne. Le 19 juin, « jour de la Solidarité », plus de cinquante mille personnes rejoignent les manifestants à Washington pour réclamer la justice sociale. Les médias s'empressent de railler un rassemblement quatre fois moins important que la marche illustre de 1963. La comparaison est infondée, mais elle témoigne de la médisance croissante des organes comme le *New York Times* et des cercles du pouvoir washingtoniens. Le FBI est plus que jamais actif et entretient la crainte que des « militants noirs violents infiltrés » dans un campement « financé par le régime chinois » ne

s’apprêtent à réduire la capitale en cendres. Des rumeurs d’agressions sont également propagées[8].

Chaque jour, des délégations se rendent auprès des élus pour faire valoir la « Charte des droits économiques » chère à King, une relance économique pour les nécessiteux (logements et emplois), mais également des demandes plus spécifiques, en rapport avec les communautés d’origine. Les Mexicains et les Noirs s’associent par exemple aux Indiens lorsque ceux-ci manifestent devant le ministère de la Justice pour protester contre la restriction de leurs droits de pêche[9]. Les Appalachiens suivent Jesse Jackson lorsqu’il dirige une délégation de pauvres sur la cafétéria du ministère de l’Agriculture pour que tous puissent prendre un repas et qu’il apporte ensuite symboliquement l’addition, de plus de 300 dollars, au ministre. Mais les infrastructures du campement sont inadaptées au nombre de participants, plus important que prévu, et une pluie torrentielle transforme Resurrection City en mare de boue. Les tensions entre les communautés respectives s’exaspèrent et, King absent, le manque de leadership se fait cruellement sentir. La désorganisation logistique générale est patente. Les trois mille habitants se retrouvent rapidement cinq cents. Face à l’insalubrité grandissante, la ville se réduit comme peau de chagrin. Les membres des gangs, que le pasteur voulait à tout prix intégrer à l’entreprise et auxquels il confia la fonction d’agents de sécurité non-violents, font preuve d’agressivité vis-à-vis des journalistes, qu’ils soupçonnent de caricaturer le camp, et s’en prennent à certains habitants. Il n’en fallait guère plus pour que l’opprobre public fonde sur les protestataires.

Le pays se désintéresse de leurs demandes sociales et à peine retient-on que lorsqu’il est assassiné à son tour, le 6 juin 1968, Robert Kennedy est convoyé en sa dernière demeure selon un itinéraire traversant Resurrection City dont il était solidaire. Malgré la visite de personnalités illustres de la culture et de la politique et la force de conviction de la veuve du pasteur, l’époque n’est pas prête à entendre une telle demande de redistribution des richesses et du pouvoir. George H. Bush, qui visite le camp comme un certain nombre d’élus de la Chambre des représentants, écrit le 28 mai une lettre à Abernathy pour lui faire part de sa surprise devant la « mauvaise image » du camp qui lui a semblé tout à fait discipliné, mais souligne l’irréalisme des demandes : « Vous dites vouloir avant tout des emplois, mais ne savez-vous

pas que vos demandes, l'augmentation du salaire minimum à 2,50 dollars de l'heure, la création d'un million d'emplois publics et l'établissement d'un revenu annuel garanti, produiront l'effet inverse ? Toutes les études le montrent… » Le paternalisme le dispute à l'idéologie dans une missive qui se conclut par la condamnation des « intérêts particuliers » pour la défense desquels on exploite de pauvres manifestants, la suggestion de mesures autrement « crédibles » et l'invitation ferme à lever au plus vite ce camp malvenu[10].

L'humanisme révolutionnaire de King se heurte à l'impossibilité de susciter l'événement disruptif attendu, d'impliquer la société civile en faisant de cette dernière une spectatrice engagée malgré elle par l'empathie suscitée par la révolution en latence. Il voulait, avec Resurrection City, offrir un contre-spectacle aux émeutes urbaines, mais sa disparition et la colère qui l'a suivie recouvrent de cendres et de fumée les tentes détrempées de Washington. Petit à petit, le camp se délite et l'esprit de fraternité ne résiste ni à la pression policière, ni à la surdité des élus, ni à l'absence de perspective. Le 23 juin, jour de l'expiration de leur permis de résidence, les derniers irréductibles du bidonville sont violement expulsés et les principaux représentants interpellés. La ville utopique n'aura pas vécu deux mois. Jesse Jackson, un des derniers à rester sur place, placé lui aussi dans une fourgonnette de police, se souvient :

> C'était un matin pluvieux, nous avions la tête basse et le cœur lourd. Lorsque j'ai regardé en contrebas par l'arrière du fourgon, j'ai vu ces femmes et ces enfants, de toutes les races, un véritable arc-en-ciel. Ils ont regardé vers moi, dans l'attente de quelque chose que je ne pouvais pas leur donner. Je ne pouvais pas leur donner l'argent leur permettant de rentrer chez eux, je ne pouvais pas consoler leur tristesse depuis que le docteur King avait été assassiné. Mais je me suis souvenu de quelque chose. Quand vous avez tout perdu – tout –, il vous reste une chose, votre dignité et votre intégrité. Il vous reste la volonté de rester quelqu'un. Alors je me suis penché vers eux et je leur ai demandé de répéter après moi : « Je suis quelqu'un ! » Ils m'ont répondu, alors j'ai repris : « Je suis peut-être pauvre mais je suis quelqu'un […]. Rouge, brun, jaune ou blanc, nous sommes tous précieux aux yeux de Dieu… Respecte-moi, ne me néglige pas, car je suis quelqu'un[11] ! »

Paraphrasant les mots de King à Memphis, prenant sa voix en ce moment, Jesse Jackson exprime le sentiment que tout n'a pas été entièrement vain, que ce ne fut pas un mirage.

Les bulldozers finissent en effet le travail des forces de l'ordre. Toute contestation de l'ordre public, même pacifique et légale, est plus que jamais assimilée à de la subversion. La distinction entre lutte non-violente et insurrection armée est volontairement floutée afin de faire passer tout militant pour un agitateur et tout Noir pour un membre enragé du Black Power. Stokely Carmichael, venu sur le campement, comme il l'avait promis au pasteur, ne croit en rien à son potentiel révolutionnaire ; son désenchantement et son amertume sont incommensurables. Au lendemain de l'annonce de la mort de King, il fulmine dans une conférence publique : l'Amérique blanche a assassiné King et, ajoute-t-il, acerbe, « elle a commis là sa plus grande erreur ». Elle a tué le seul homme qui voulait encore sa rédemption, celui qui lui proposait la paix en échange du progrès racial et le seul capable de rallier les masses noires opprimées à sa parole. Désormais, l'Amérique goûtera de son propre poison et devra faire face à un peuple noir vengeur. Ce n'est pas seulement le chagrin mais la lucidité qui guide les paroles du vieil ami de King : « En tuant le docteur King cette nuit, décrète Carmichael, l'Amérique blanche nous a déclaré la guerre[12]. » De fait, le militantisme noir ne sera plus jamais le même et la non-violence sera remisée comme une idée antique, dépassée, voire absurde.

Ce n'est peut-être pas une guerre que l'Amérique a déclarée à ses Noirs au soir du 4 avril 1968, même si les tanks et les militaires surarmés qui patrouillent dans les ghettos en feraient douter, mais c'est incontestablement une remise à distance brutale. Ultime hommage au combat du pasteur, Lyndon Johnson fait certes voter dans les semaines qui suivent sa mort une loi contre la discrimination au logement, qui était bloquée au Congrès depuis deux ans. Ce « *Fair Housing Act* » est le parachèvement attendu des mesures égalitaires précédemment imposées par Johnson. Mais il adopte insidieusement l'argumentaire des démocrates sudistes qui s'y étaient opposés et qui prétendent que cette loi « récompense les casseurs ». La rhétorique politique devient subtilement codée : Lyndon Johnson déplore les « violations de la loi et le désordre récurrent » qui agitent certaines zones de non-droit dont chacun comprend bien qu'il s'agit des quartiers urbains où la

pauvreté noire est concentrée.

Richard Nixon, candidat républicain à la présidentielle de 1968, fait du rétablissement de l'ordre moral le thème clé de sa campagne, jouant sur l'effroi qui saisit la banlieue blanche devant le spectacle du soulèvement d'une jeunesse noire plus que jamais éruptive. Agitant la menace d'un terrorisme larvé, le FBI est plus que jamais autorisé à violer la loi pour réduire les militants de la cause noire (même les élus de la République) au silence[13]. Les plus jeunes parmi ces derniers sont de leur côté convaincus que la protestation non-violente n'est pas un langage que le pays comprend. Survivre à King se révèle une tâche ardue pour les organisations traditionnelles en crise de légitimité, la SCLC, la NAACP ou la National Urban League. Ralph Abernathy peine à revêtir un costume trop grand et, au-delà des questions de personnes, les modalités mêmes de l'action militante sont à repenser. Avant les lois sur les droits civiques, de 1964 à 1968, l'État était l'ennemi, obligeant les Africains-Américains à ne compter que sur leurs institutions, leurs associations, leurs églises et leurs réseaux d'entraide[14]. Désormais, les portes de la vie politique et civique s'ouvrent, et de surcroît, après la mort de King et la violence alors engendrée, les institutions sont désireuses de leur faire une place au nom de la « diversité ». L'intégration tant réclamée a été obtenue, même partiellement. Faute de s'insérer dans la machine démocratique, beaucoup de chefs de ces organisations craignent de voir la cause noire sombrer dans le factionnalisme et la marginalité.

Le SNCC ne survit ainsi pas à 1968, mais la frange radicale du mouvement de libération tente de poursuivre la révolution, et le « pouvoir noir », incarné par le Black Panther Party (BPP), brandit un poing rageur. King avait vu grandir ceux qu'il appelait « les enfants en colère » et avait prédit leur succès dans les quartiers relégués. Les actions sociales du BPP dans les rues de Los Angeles comme leur internationalisme anticolonial, leurs réquisitoires contre la brutalité policière, le racisme irréductible du pouvoir d'État et le statut des prisonniers politiques influencent la pensée radicale du monde entier[15]. Les Black Panthers ouvrent des antennes dans des dizaines de villes du pays où, avec les mots de Malcolm X, les jeunes gens expriment leur révolte. Bobby Seale et Huey Newton, les leaders du mouvement, conspuent le gouvernement impérialiste et raciste de leur pays, n'ayant plus le moindre espoir dans ce que King pensait être sa capacité à s'amender. C'est non

seulement sans l'aide de l'État mais contre lui que le BPP veut promouvoir sa cause. Alors que son image de milice menaçante est l'antithèse de la démarche du pasteur, son mot d'ordre, « Le pouvoir au peuple ! », n'est pas sans évoquer celui émis par le dernier King, « Le pouvoir aux pauvres ! ».

Huey Newton, après Douglass et King, reprend le flambeau d'une dissidence qui dénie à l'Amérique sa prétention à être un modèle de démocratie. Comme King, les militants armés l'accusent de ne prospérer que sur la vassalisation des peuples sombres, masquant sous son libéralisme de marché un racisme indéracinable[16]. La nouvelle phase de la révolution, lancée par l'homme d'Atlanta, est désormais défendue par une organisation séditieuse qui s'inspire de Mao Zedong et de Fidel Castro plus que de Gandhi. Son appel à la lutte armée hystérise le FBI, qui contribue activement à sa rapide décomposition au début des années 1970. La campagne diffamatoire contre le BPP, comme celle qui précéda contre Martin Luther King, produit ses effets. Le groupe disparaît en quelques années de la scène publique. La *doxa* pernicieuse s'impose : tant la Campagne des pauvres de King que l'expérience du BPP sont qualifiées d'errements ayant nui à la cause qu'ils affirmaient défendre. Le radicalisme est définitivement discrédité. À peine deux ans après la mort de Martin Luther King, la longue séquence de la révolte noire par le soulèvement de masse se clôt.

Richard Nixon est élu en 1968 et sa ligne sécuritaire emporte les voix des Blancs du Sud. Sa stratégie de conquête de cet électorat est un succès et colore sa présidence : suggérant qu'il était grand temps de tourner la page des droits civiques, porteuse de division nationale et de chaos, il emporte l'assentiment de la « majorité silencieuse ». Il la cajole en mettant un frein à la mixité raciale dans les écoles, défendant le « libre choix » des parents, en nommant des juges peu concernés par les droits civiques à la Cour suprême et en limitant au sein du ministère de la Justice le pouvoir des agences chargées de les faire appliquer. L'idéologie réactionnaire sur la question raciale s'appuie sur la diabolisation du Parti démocrate (présenté comme permissif, soumis aux intérêts des mouvements subversifs, tels les minorités ou les syndicats, et dépensant de façon irresponsable l'argent des contribuables – blancs). Les politiques sociales sont dépeintes comme la source de tous les maux. La pauvreté est, par une ruse de l'esprit, fallacieusement présentée dans la presse comme un « problème noir », irréductible et culturel. Si la

proportion d'Afro-Américains parmi les pauvres du pays demeure stable sur toute la décennie 1960 (30 %), le nombre de visages noirs servant dans la presse à illustrer la pauvreté a plus que doublé sur la même période. Plus encore, alors que moins de la moitié des familles américaines démunies recevant l'Aid to Family with Dependent Children (AFDC, ou « *Welfare* ») sont noires en 1968 et que ce chiffre ne cesse de décliner, l'allocataire-type, bien vite qualifié d'« assisté », est représenté dans presque tous les articles de presse, rapports publics et reportages télévisés sous les traits d'un habitant du ghetto[17]. Avec Nixon, redistribution, ressentiment racial et oisiveté sont subtilement confondus. Le président conservateur, confirmant le pouvoir des services de renseignements, dote les forces de police d'un arsenal anti-émeute achevant de transformer le Noir pauvre en menace. La banlieue blanche du Sud, qui s'arc-boute sur ses privilèges de petite bourgeoisie d'origine européenne, se tourne massivement vers le Parti républicain et en devient l'électorat clé[18]. Richard Nixon a fait oublier Abraham Lincoln.

Bayard Rustin avait, dès 1965, auguré que l'avenir des droits civiques résidait dans une nouvelle modalité d'action : quitter la rue et renoncer à l'action protestataire pour entrer en politique et réformer le pays de l'intérieur. Après la disparition de King et à la faveur des opportunités nouvelles qui s'ouvrent aux candidats noirs, la question du passage de la révolution à la réforme se pose plus que jamais. Le 10 mars 1972 à Gary dans l'Indiana, toutes les familles de la lutte noire se rassemblent, des proches de Martin Luther King comme Jesse Jackson aux militants maoïstes les plus radicaux des Black Panthers. Seule la NAACP, qui voulait que les organisations blanches soient également invitées, est absente. Betty Shabazz, la veuve de Malcolm X, et Coretta Scott King, unies, incarnent le désir de rassemblement de toute la génération de l'après-King. La convention affirme que sa préoccupation première est l'égalité économique et sociale et la déclaration officielle, rédigée à l'issue des débats, réaffirme l'exigence de redistribution des richesses. La « Charte des droits économiques » tant réclamée par King est la priorité de ses héritiers. De même, la convention de Gary affirme que les Noirs américains sont une avant-garde par laquelle le progrès social adviendra si une révolution structurelle est envisagée. Mais le mot d'ordre ensuite brandi marque une rupture fondamentale vis-à-vis de la stratégie de désobéissance civile du pasteur : on s'accorde pour prendre le

pouvoir par les urnes, en se présentant à tous les échelons du processus électoral. Le militantisme doit se muer en entrisme institutionnel. King, lui, s'était toujours refusé à sacrifier l'action de terrain.

Lors des débats, houleux, Jesse Jackson et nombre de représentants du Black Power suggèrent de créer un troisième parti, par les Noirs et pour les Noirs. La déclaration finale affirme même que les deux grands partis ont trahis la cause noire[19]. Mais le jeune fougueux de Chicago doit progressivement céder devant les avances du Parti démocrate qui, la même année, réforme ses statuts pour éradiquer tout vestige de racisme en son sein. S'intégrer à la machine politique pour poursuivre le combat et surtout préserver l'intégrité des lois votées suppose un recentrement. La ligne radicale de la convention de Gary est ainsi bien vite remisée et l'immense majorité des élus noirs préparent l'après-Nixon sous l'étiquette démocrate. En cette année 1972, une femme noire, Shirley Chisholm, se présente pour la première fois de l'histoire du parti de l'âne à l'investiture pour la campagne présidentielle. Si les Africains-Américains constituent l'aile gauche du Parti démocrate, les centaines d'élus noirs (parmi lesquels Jesse Jackson, Julian Bond, John Conyers ou John Lewis) sont progressivement soumis aux logiques partisanes. Pour parler de justice raciale et être audible, il faudra désormais utiliser le langage de l'universel, évoquer la « classe moyenne » plutôt que les pauvres et n'évoquer la question raciale et son lien avec l'exclusion sociale que par antiphrase[20]. L'euphémisation de la lutte est le prix de la diversité au sein des instances du pouvoir. Avec amertume, certains militants persiflent aujourd'hui : « Nous voulions l'égalité, nous avons eu l'intégration[21]. »

Ce jugement est en partie injuste. Les gains obtenus par le mouvement des droits civiques guidé par King sont considérables. Les Noirs ont désormais leur place et leur mot à dire dans le contrat social américain. Ils étaient gouvernés, ils sont désormais représentés. La fin de la privation du droit de vote et de l'apartheid social dans le sud du pays est un acquis incommensurable. Les pratiques criminelles tolérées jusqu'au milieu des années 1960 n'auraient jamais été combattues sans la mobilisation non-violente des militants. La mixité raciale imposée en milieu scolaire par la loi arrachée en 1954 a sensiblement amélioré les performances scolaires des enfants noirs et facilité leur ascension sociale. En 1967, 30 % des enfants

noirs quittaient l'école avant la fin du lycée ; ils ne sont plus que 7 % en 2011. Dans les États méridionaux, c'est une redéfinition intégrale de la vie politique qui s'impose après 1965, des mairies aux assemblées d'État, des comtés aux agences publiques. Les Noirs votent et sont élus. Ils s'assurent, avec l'appui de l'État fédéral, que la loi soit respectée et appliquée.

L'accession aux bureaux de vote de millions de Noirs jusqu'alors privés de leurs voix a profondément redessiné la vie politique, économique et sociale du pays. Dans le Mississippi, par exemple, le nombre d'Afro-Américains inscrits sur les listes est passé de 8 % en 1960 à 70 % en 1970. Or, partout où leur participation électorale a augmenté, les salaires des travailleurs de couleur ont fait de même et les transferts publics se sont significativement accrus, les nouveaux élus, surtout s'ils sont noirs eux-mêmes, exigeant davantage pour l'éducation et l'emploi[22]. Justement, le nombre de maires, de gouverneurs et de parlementaires noirs s'envole dès les années 1960. En 1967, Carl Stokes devenait le premier maire de couleur à la tête d'une grande métropole, qui plus est à majorité blanche, en prenant la mairie de Cleveland. Des dizaines de villes suivront, de Newark à Detroit, en passant par Atlanta, la ville de King, puis, en 1975, la capitale elle-même.

Il n'y avait qu'un parlementaire noir en 1963, ils sont plus de quarante à la fin des années 1990. Après Shirley Chisholm, Jesse Jackson tentera lui aussi sa chance à l'investiture démocrate en 1984 et en 1988. Lors de cette dernière élection, Jackson tente de ressusciter l'esprit de la Campagne des pauvres dont il fut l'un des principaux animateurs en 1968 en déployant le thème de la « coalition arc-en-ciel », union des faibles et des exclus de l'Amérique, blancs, noirs et bruns. S'il n'emporte pas la primaire démocrate, ses imprécations contre le néolibéralisme reaganien font résonner l'écho lointain du pasteur d'Atlanta. Il mobilise massivement les jeunes de couleur qui ne se sentaient pas représentés et ne votaient pas. Toute une génération née des droits civiques change le visage de l'espace public américain, de la politique aux médias.

Les lois visant à mettre fin à la discrimination sur le marché de l'emploi ont par ailleurs produit de réelles avancées et, si les travailleurs noirs ont été violement frappés par la crise, l'amélioration relative de leur niveau de vie est indéniable. Leur espérance de vie a entièrement rattrapé celle des Blancs et le nombre d'Afro-Américains accédant à l'université a triplé entre 1940 et

1970. La mise en place des mesures compensatoires dites « Affirmative Action », voulues par Lyndon Johnson, a ouvert les portes de l'enseignement supérieur et de secteurs économiques jusqu'alors fermés à un nombre significatif de jeunes gens de couleur. Une classe moyenne noire s'est ainsi épanouie au sud comme au nord, permettant au salaire médian de l'Amérique noire d'augmenter de 22 000 dollars par an à près du double aujourd'hui. Le taux de pauvreté qui était de 40 % dans la population noire est tombé à 27 % et la pauvreté infantile a chuté de 70 % à 40 %[23]. Un tiers du monde noir américain est aujourd'hui constitué d'une bourgeoisie établie, possédant son pavillon dans une banlieue paisible. La lutte d'une génération de marcheurs infatigables contre un système apparemment inflexible et leur refus obstiné de se soumettre à l'injonction du *statu quo* ont donné à tous les opprimés de couleur, malgré les questions toujours en suspens, un sens inédit de fierté et d'accomplissement.

Le combat de King et de ses amis a par ailleurs changé l'Amérique blanche, l'obligeant à se confronter à ses inconsistances et à ses contradictions et, *in fine*, à changer. Au moment où King se lançait dans le boycott des bus de Montgomery, 44 % des Blancs américains affirmaient qu'ils déménageraient si un Noir s'installait dans le voisinage. Ils sont 1 % aujourd'hui[24].

Pourtant, un double grand écart assombrit ces immenses progrès : de façon stupéfiante, l'écart entre les Blancs et les Noirs pour chacun de ces indicateurs est demeuré le même (le chômage est toujours du double pour les Noirs, tout comme le salaire moyen, la richesse moyenne ou le taux de diplômés du supérieur). La fraternité réelle, incarnée, à laquelle King a œuvré est plus que jamais fictive au regard de deux faits qu'il jugerait accablants : alors que les unions mixtes pour les autres minorités sont substantielles, le taux de mariages entre Noirs et Blancs, qui était de moins de 1 % en 1970, représente moins de 12 % en 2008[25]. Peut-être plus significatif encore, les trois quarts des élèves noirs aujourd'hui sont scolarisés dans des établissements exclusivement noirs. La mixité scolaire, obtenue de haute lutte, ne cesse de reculer et l'on parle aujourd'hui d'une reségrégation douce, sans violence peut-être mais qui condamne toute une génération à grandir sans contact avec l'autre. Deux mondes évoluent côte à côte et leurs destins sont indéniablement conduits par la couleur de peau. Cette « schizophrénie »

américaine dont parlait King est illustrée de façon éloquente lorsqu'on interroge aujourd'hui les citoyens sur la qualité des relations raciales dans leur pays : 80 % des Africains-Américains déclarent que les inégalités raciales et les discriminations demeurent prégnantes dans les États-Unis d'aujourd'hui. Les Blancs eux considèrent à 60 % que non, vraiment, à bien y regarder, ces vestiges du passé n'existent plus[26].

L'autre gouffre qui n'a pas été réduit par tant d'années de lutte et qui peut-être s'est creusé au sein de l'Amérique noire est celui qui sépare les classes supérieures, certes plus nombreuses, des franges les plus pauvres des classes populaires. Ces dernières ne voient guère les fruits d'une lutte d'un autre âge ; leurs membres savent seulement que ni la discrimination ni le racisme d'État n'ont disparu : ils ont six fois plus de risques que les Blancs d'être incarcérés. C'est par une cruelle ironie de l'histoire que la prison, dont King a fait à travers ses captivités volontaires le lieu emblématique de la désobéissance civile et de l'insoumission, est aujourd'hui l'outil majeur de la subordination des classes populaires noires. Un « nouveau Jim Crow[27] » est à l'œuvre, selon certains chercheurs, qui *ensilence* les incarcérés là où la prison de Birmingham porta la voix dissidente de son turbulent détenu.

La division sociale de la population noire américaine, entre classe populaire, petite classe moyenne et classe moyenne supérieure, se surimpose au regard qu'elle porte sur le bilan de ses aînés cinquante ans après les victoires de King : lorsqu'on les interroge sur le chemin parcouru, 40 % considèrent que la situation s'est un « peu améliorée », 30 % qu'elle s'est « considérablement améliorée » et la même proportion qu'elle n'est « en rien meilleure ». Les communautés noires américaines de l'après-King vivent donc un cruel paradoxe : alors que leur pouvoir politique n'a jamais été aussi grand, que la place qu'elles occupent dans l'espace démocratique est sans précédent, la crise économique et la relégation sociale semblent s'imposer à elles avec une virulence telle que la génération qui a succédé aux pionniers des droits civiques n'est toujours pas libérée.

La mémoire n'a pas aidé à l'émancipation. La réécriture du combat de Martin Luther King et de son existence par les panégyristes et les idéologues qui l'ont élevé au rang de divinité civique bienveillante de l'Amérique l'a privé de son pouvoir de subversion, celui-là même dont les générations nouvelles pourraient faire usage. Après des années de combat pour

l'établissement d'un jour de célébration en l'honneur de son époux défunt, Coretta Scott King obtient de Ronald Reagan, en dépit des controverses sur les allégeances communistes supposées du pasteur, qu'il le lui accorde. En 1983 est donc instauré un jour férié, le 20 janvier, dédié à Martin Luther King, ainsi rapatrié dans le giron de la nation reconnaissante.

King est célébré par l'Amérique rassemblée et absoute de ses crimes passées. Quoi de plus glorieux dans l'histoire nationale que cet homme mort en martyr pour révéler la fraternité des hommes et la bonté fondamentale de l'Amérique ? La vie de King est devenue un conte pour enfants, la chronique d'une rédemption nationale ouverte par Abraham Lincoln et refermée par le discours de 1963, « Je fais un rêve ». Ce souvenir-écran oblitère la réalité même de cet événement, une mobilisation syndicale massive organisée par des socialistes pour réclamer des emplois décents, des investissements publics et de meilleurs salaires[28]. Les dernières années de la vie de King sont passées sous silence et le pasteur, pétrifié dans le marbre de l'amour et dans le registre du rêve patriotique, est devenu l'objet d'un consensus d'autant plus troublant qu'il fut la personnalité la plus contestée et à certains égards la plus haïe de son époque. Comme tous les mythes fondateurs, le King auquel on a consacré un jour éponyme, imposant un devoir de mémoire collective, sert à l'édification nationale et à la légitimation institutionnelle de la démocratie américaine d'après-guerre. On l'enseigne dans les écoles à des fins d'instruction civique. La légende du « grand homme » permet de taire le rôle de ses prédécesseurs, socialistes et communistes, d'effacer la contribution essentielle des dissidents du SNCC, sans lesquels la révolution n'aurait pas eu lieu, et d'établir une opposition binaire entre le bon pasteur Martin et le diabolique Malcolm X.

La radicalité de King passerait aux oubliettes de l'histoire américaine, n'étaient les vigies académiques et militantes[29]. Le travestissement de sa pensée – réduite à l'égalité raciale formelle – est le prix à payer pour intégrer à la geste américaine l'histoire de la lutte pour les droits civiques. La « domestication » de King, l'affadissement de son message, sert les ultraconservateurs comme les bonnes âmes du « post-racial »[30]. L'amnésie qui efface les revendications radicales de King permet la réconciliation d'un pays terrifié par la perspective de la division et qui préfère ignorer – King l'a pourtant martelé – que les inégalités le rongent. Son héritage essentiel, sa foi

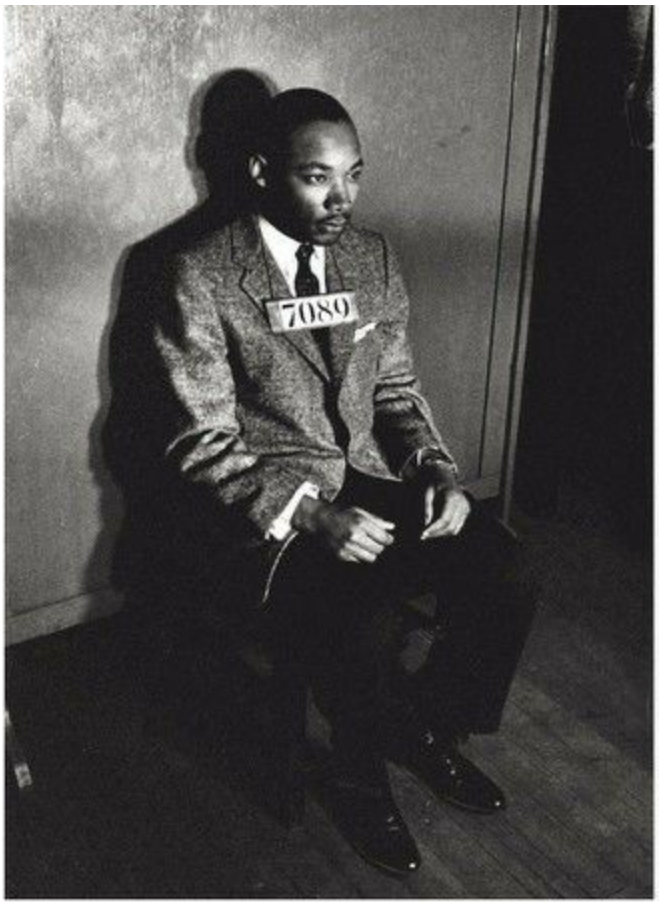
révolutionnaire dans l'avènement de la justice, est un « trésor perdu », il « n'a été précédé d'aucun testament »[31]. Le testament de King réside dans ses textes et ses sermons, tels que les historiens et les militants remettant l'histoire sur ses pieds les exhument depuis quelques années. Ce n'est pas une icône attendrissante qui disait au pays :

> Amérique, je n'ai pas l'intention de te laisser en paix tant que tous les enfants de Dieu ne seront pas respectés et que chacun ne respectera pas la dignité et la valeur de la personne humaine. Amérique ! Je ne te laisserai pas en paix tant que depuis chaque ville du pays le flot de la justice ne déferlera pas… Amérique, je ne te laisserai pas en paix tant que tu ne seras pas à la hauteur de « tous les hommes sont créés égaux et doués par le créateur de droits inaliénables »[32].

Les décennies qui séparent la mort de King de notre temps sont marquées par une lutte entre mythe et mémoire, sauvegarde des acquis et creusement des injustices. La démocratie réelle, égalitaire et sociale réclamée par King est toujours un projet lointain, sans doute inatteignable, et l'élection d'un président noir, preuve du chemin parcouru, ne modère en rien le constat de l'ampleur de la route qu'il reste à parcourir. L'Amérique d'aujourd'hui serait certainement vilipendée par le révolutionnaire non-violent. Mais, malgré les errements et les promesses inabouties, il est un ultime paradoxe dont King fut certainement le père : les Noirs américains d'aujourd'hui sont les plus optimistes de tous les citoyens des États-Unis, ils demeurent farouchement convaincus que la terre promise est à portée de main, qu'elle se dessine quelque part à l'horizon[33]. L'espérance est la mère des révolutions et King nous conjurerait de poursuivre la lutte, de ne pas céder à l'amertume et à la résignation, citant peut-être l'un de ses *negro spirituals* préférés :

> Seigneur,
> On n'est pas c'qu'on devrait être,
> On n'est pas ce qu'on voudrait être,
> On n'est pas ce qu'on sera,
> Mais, Dieu merci,
> On n'est pas ce qu'on était [34] .

Cahier photos

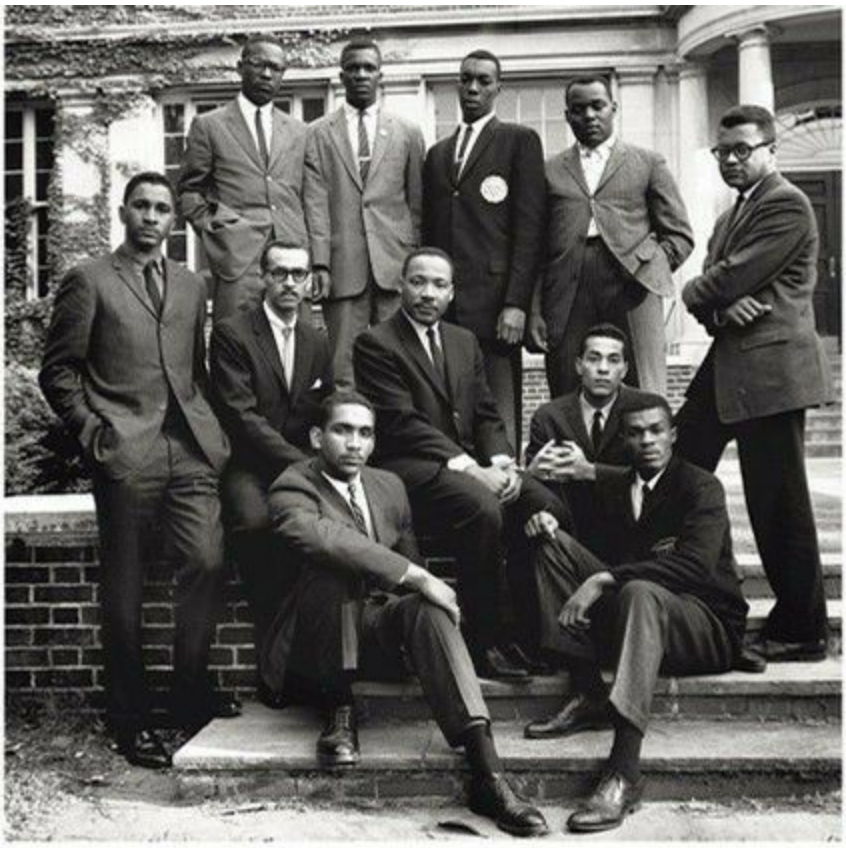


© Don Cravens/The Life Images Collection/Getty Images

Martin Luther King Jr. photographié avec son numéro de prisonnier lors de sa première incarcération à Montgomery en 1955.

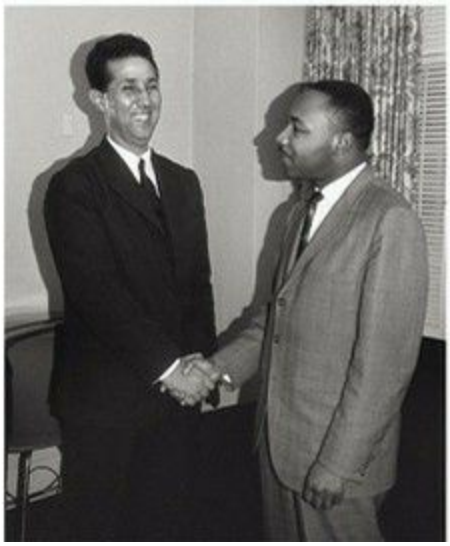
© Bettmann/Corbis

Ralph Abernathy (premier rang) et King installés dans un des premiers bus déségrégués de Montgomery après la victoire d'un boycott de plus d'un an (1955).



© Howard Sochurek/The Life Images Collection/Getty Images

Le 16 avril 1960, King et de jeunes militants, membres du SNCC pour la plupart, discutent sur le campus de l'université d'Atlanta de leur projet de boycott et de *sit-in* dans la capitale géorgienne. Depuis la gauche, on distingue, au dernier rang, Bernard Lee, Dave Forbes, Henry Thomas, Lonnie C. King Jr. L'homme aux lunettes ayant les bras croisés est le professeur de dissidence non-violente James Lawson. Au milieu se trouvent Virginius Thornton, le révérend Wyatt Tee Walker, King lui-même, Michael Penn. Au premier rang: Clarence Mitchell, Marion Barry.

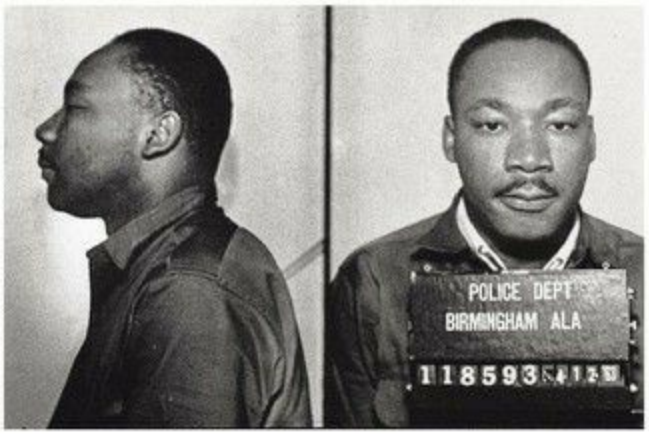


© Reinmann/Corbis

En octobre 1962, soit trois mois après la proclamation de l'indépendance algérienne, King rencontre Ahmed Ben Bella, premier dirigeant de l'Algérie souveraine en visite aux États-Unis. Les deux hommes s'entretiennent longuement de la lutte de leurs peuples respectifs.

En avril 1960, King, accompagné de son jeune fils, arrache une croix calcinée qui fut plantée et incendiée devant sa maison. Symbole de la terreur raciste pratiquée par la milice du Ku Klux Klan, cette croix est une menace de mort.

© Bettmann/Corbis

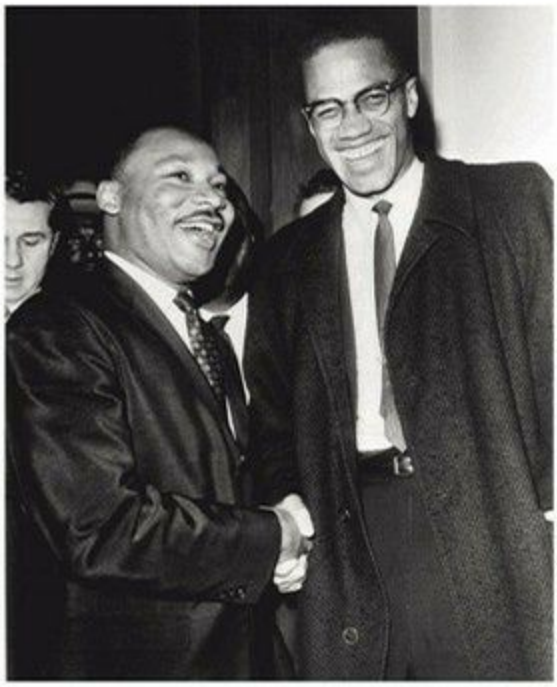


D.R.

En avril 1963, lors d'une énième interpellation, King est photographié par la police de Birmingham. Il est alors le prisonnier politique le plus célèbre du pays.

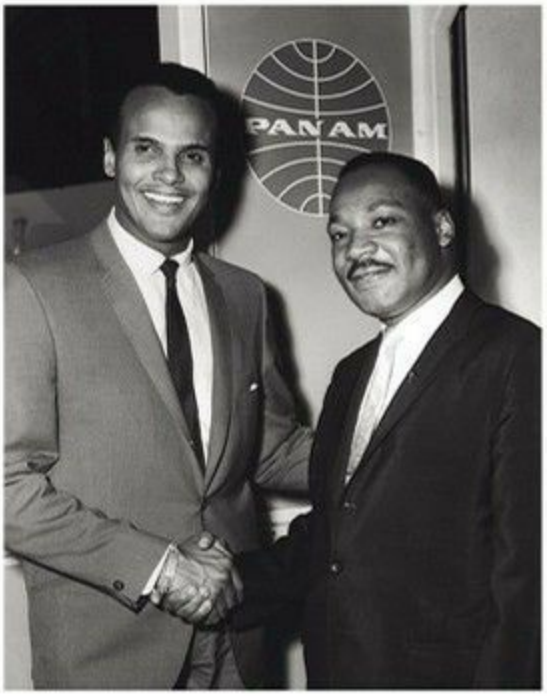
© Bettmann/Corbis

Martin Luther King à la tribune saluant la foule réunie à Washington
le 28 août 1963 pour réclamer la justice raciale.



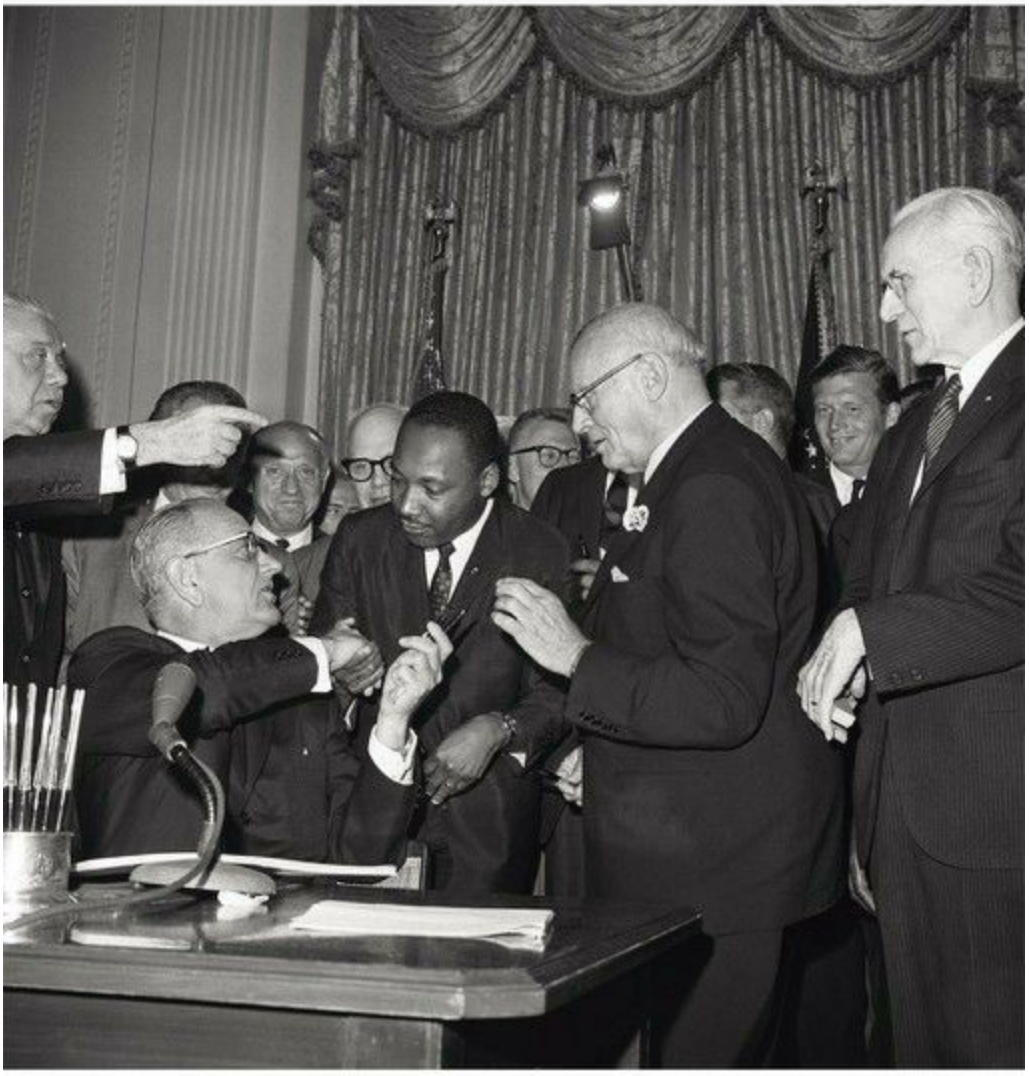
© AP Photo/Henry Griffin

L'unique rencontre entre les deux grandes figures de la lutte de libération noire eut lieu à Washington le 26 mars 1964. King et Malcolm X, dont l'entrevue est brève mais cordiale, forcent le sourire pour les journalistes.

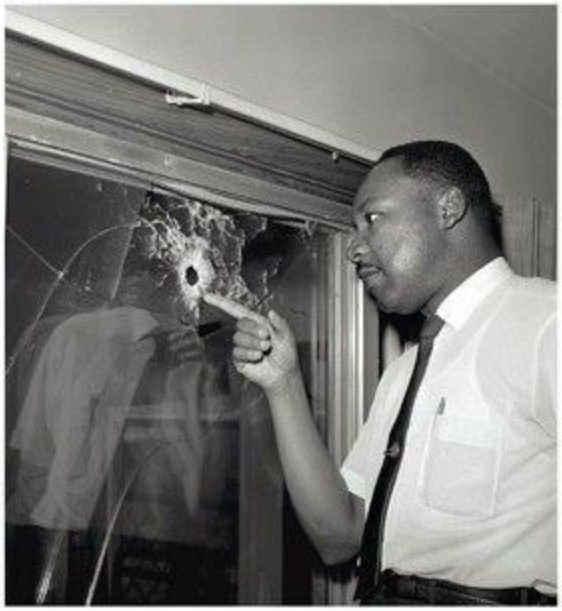


© Hulton Archive/Getty Images

Harry Belafonte, chanteur engagé et ami personnel de King, salue le pasteur à l'aéroport de New York le 14 août 1964, avant de s'envoler pour la Guinée où il est invité par le président Sékou Touré.



Le 2 juillet 1964, le président Lyndon Johnson sert la main du pasteur après avoir signé la loi imposant le respect du droit de vote des Noirs américains dans tout le pays. Les deux hommes ont travaillé ensemble depuis des mois pour aboutir à ce moment historique. © Bettmann/Corbis

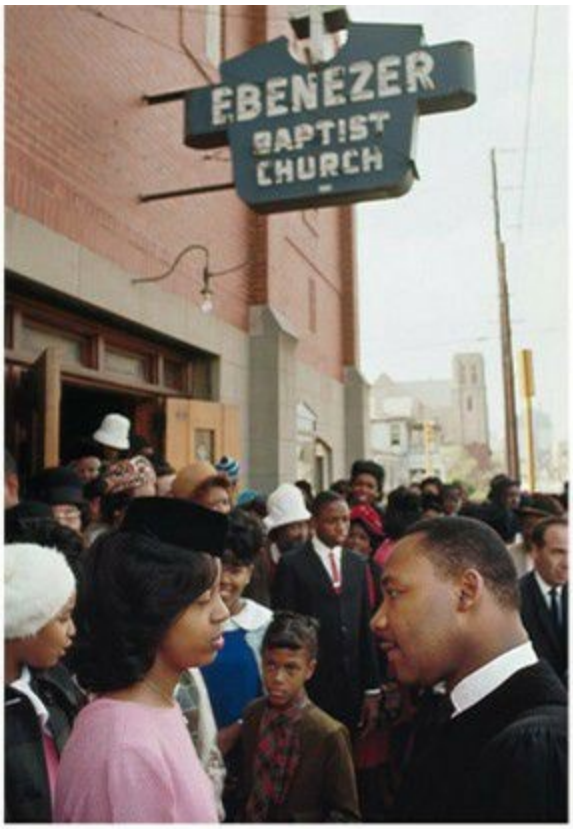


© AP Photo/Jim Kerlin

Le 5 juin 1964, alors que King a rejoint les militants des droits civiques de Saint-Augustine en Floride, une balle est tirée en son absence au travers d'une des fenêtres de son logement en signe d'avertissement.

Martin Luther King encourage un tout jeune militant de Saint-Augustine qui participe à la campagne de protestation contre les pratiques discriminatoires de la ville (10 juin 1964). © AP Photo

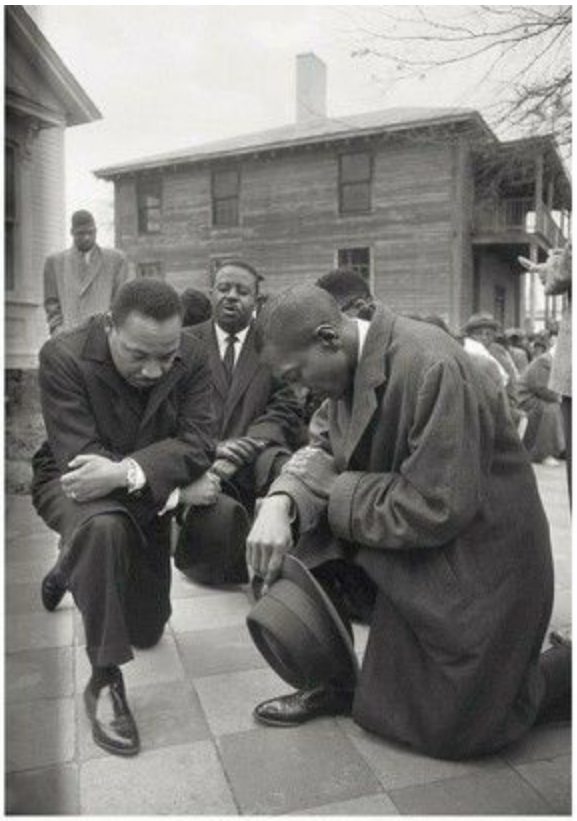
Le jeune pasteur discute avec l'une des paroissiennes d'Ebenezer à Atlanta après le service dominical en novembre 1964.



© Flip Schulke/Corbis

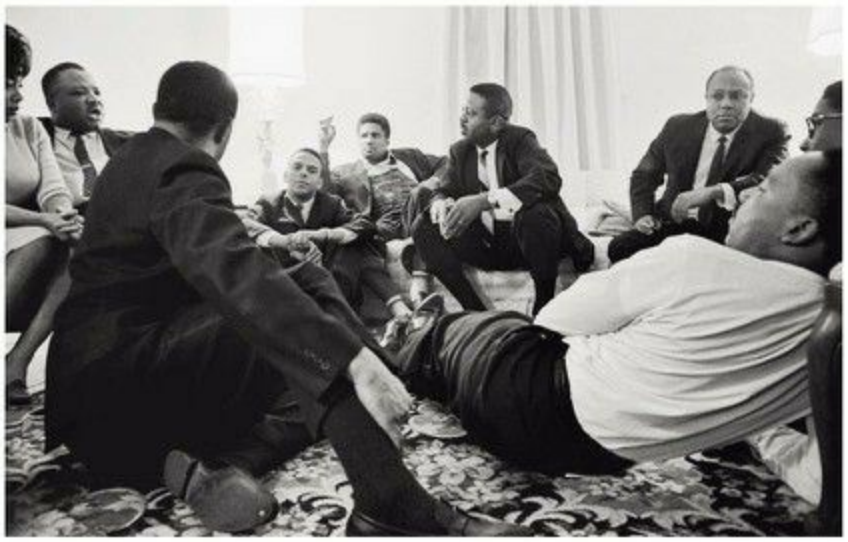
© Flip Schulke/Corbis

En novembre 1964, rare repas en famille du couple King, en proie à des tensions conjugales palpables.



© Bettmann/Corbis

Le 10 février 1965, King et Abernathy (arrière-plan) s'agenouillent pour prier dans la rue avec les autres militants de Selma condamnés pour avoir réclamé justice. Ils se rendront ensuite à la prison de la ville.

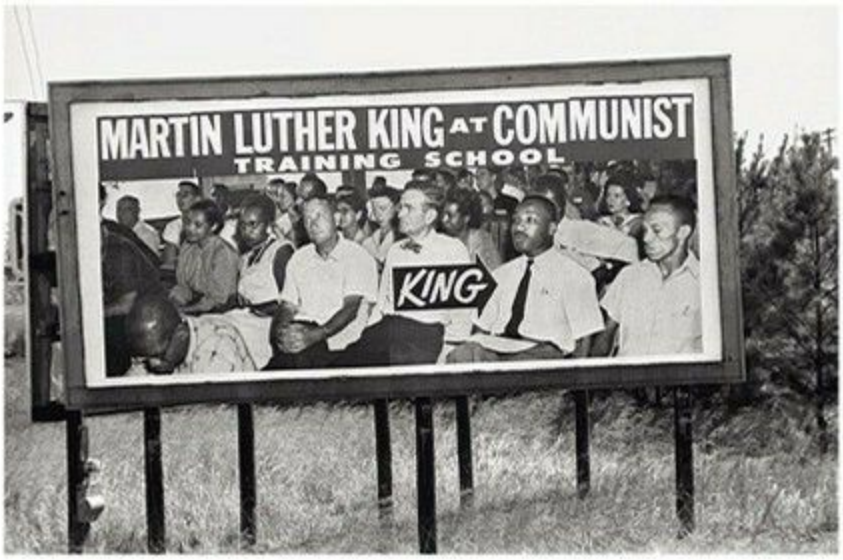


© Flip Schulke/Corbis

Le 1er mars 1965, en pleine campagne de Selma, King (allongé) discute de la stratégie à suivre avec son équipe dans leur « état-major », une chambre d'hôtel. On distingue Abernathy, Andrew Young et Hosea Williams (l'orateur).

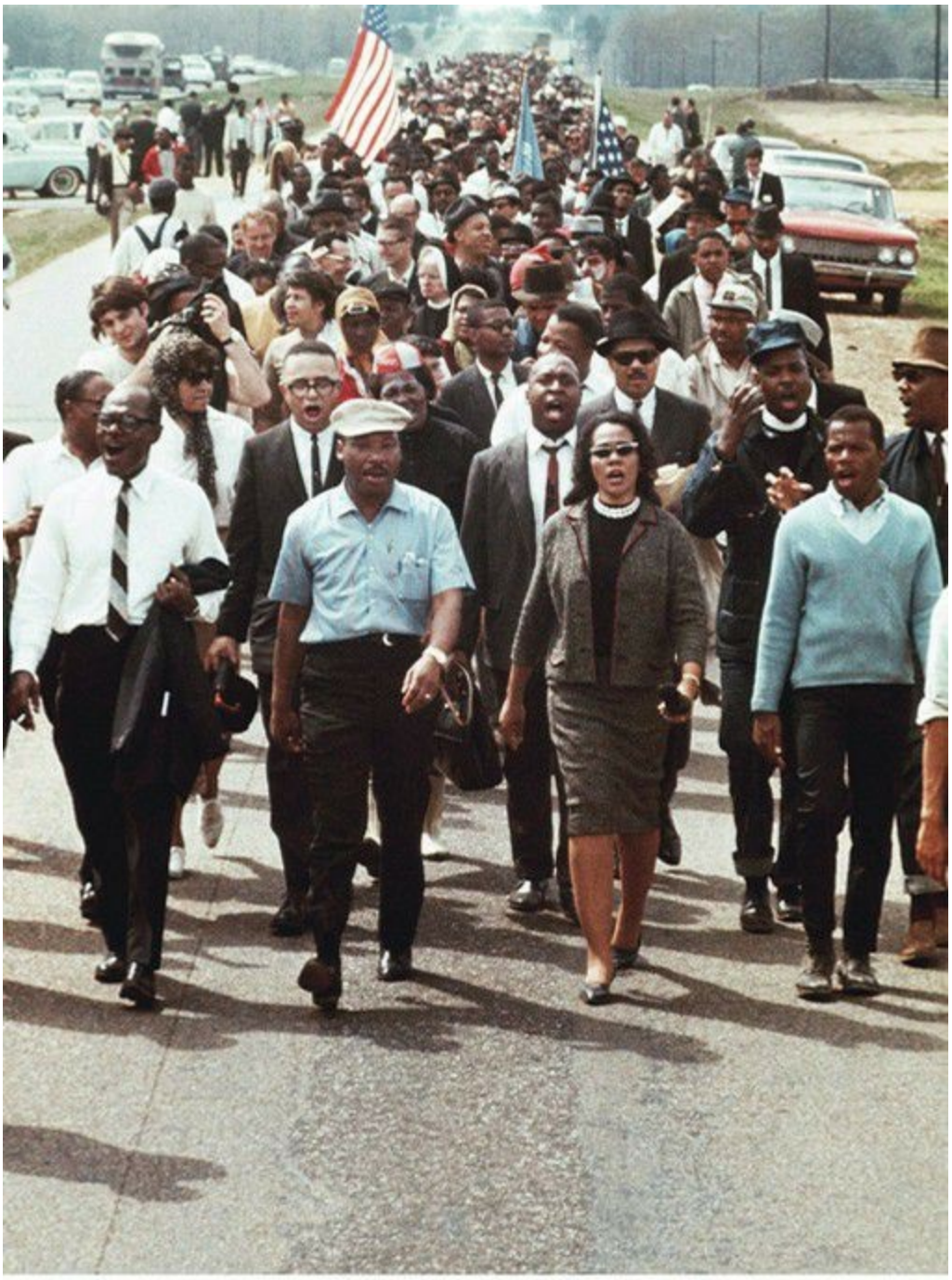
© Bettmann/Corbis

La campagne d'inscription sur les listes électorales menée par les militants de Selma se heurte à la mauvaise grâce du shérif de la ville, Jim Clark, qui filtre l'entrée du bâtiment public aux Noirs dotés d'un numéro, en refusant l'accès à ceux qui ne répondent pas immédiatement à l'appel (1er mars 1965).

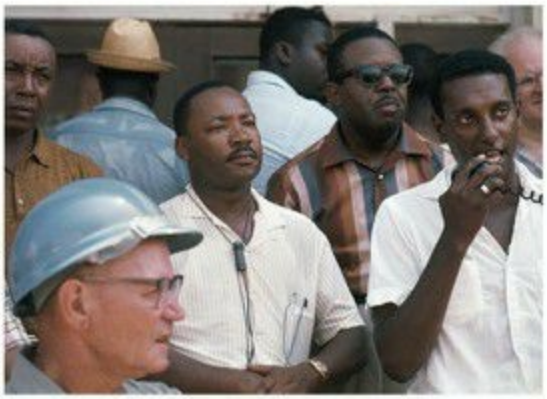


© Bettmann/Corbis

Affiche installée sur le bord de la route menant de Selma à Montgomery, celle qu'empruntent à pied les protestataires (25 mars 1965). King y est désigné comme le membre d'un « centre de formation communiste ». La photo supposée ainsi l'incriminer a été prise à la Highlander Folk School, établissement destiné à former les militants au syndicalisme et à la lutte contre le racisme.

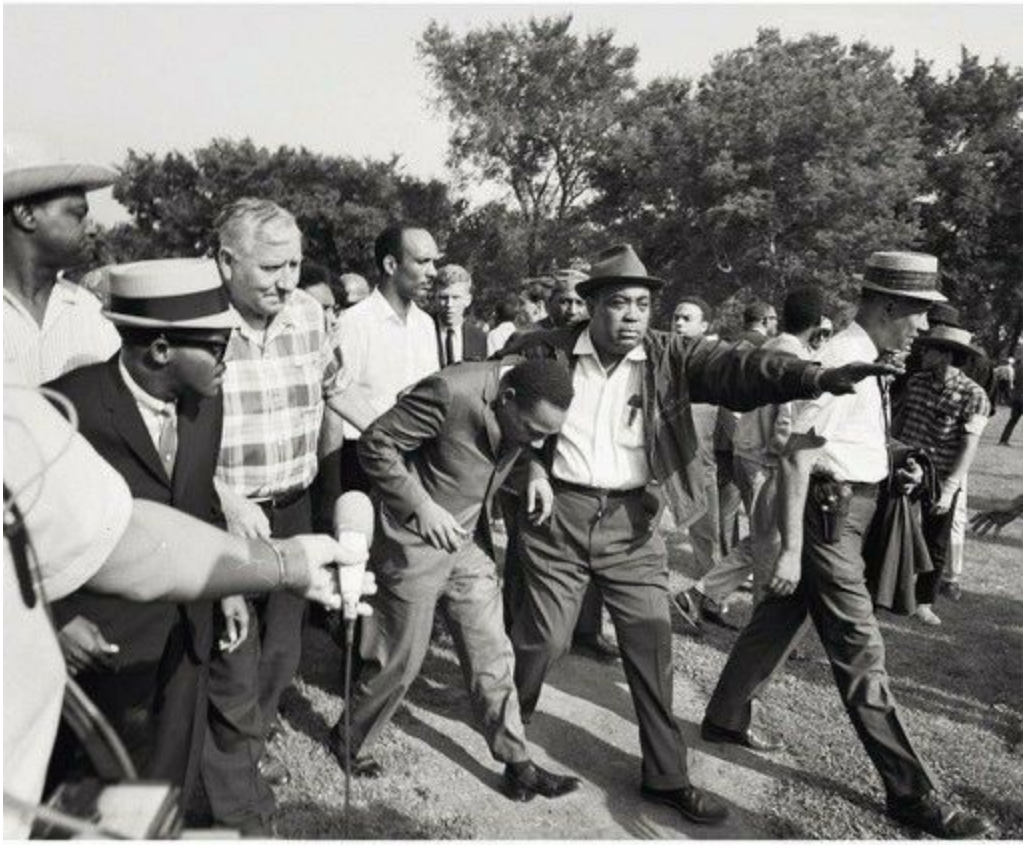


Le 25 mars 1965, le couple King ouvre le cortège des marcheurs qui s'engagent dans un périple de cinq jours de Selma à la capitale de l'Alabama, Montgomery, pour faire valoir le bien-fondé de leur lutte. © Bettmann/Corbis



© Flip Schulke/Corbis

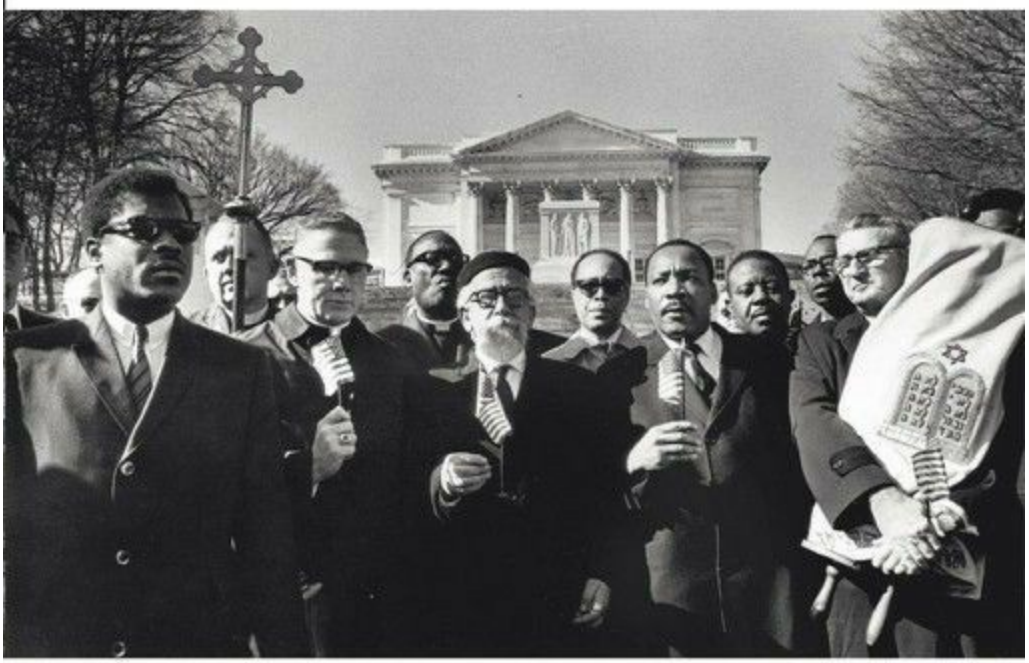
King aux côtés du jeune président du SNCC, Stokely Carmichael, en juin 1966 lors de la longue « marche contre la peur » menée par les militants de la justice raciale dans le Mississippi après que l'initiateur de cet acte de dissidence, James Meredith, fut victime d'un tireur isolé. C'est à cette occasion que Carmichael lance le slogan « Black Power ».



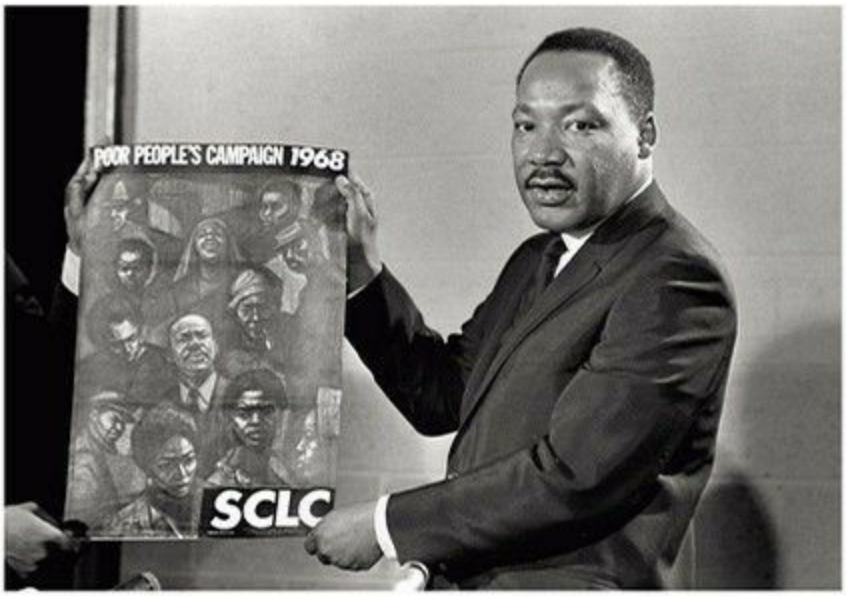
Le 5 août 1966, alors qu'il ouvre le cortège d'une manifestation contre la ségrégation résidentielle à Chicago, King tente d'éviter les projectiles, pierres et bouteilles de verre qui lui sont lancés. © Bettmann/Corbis

© Bettmann/Corbis

Le 23 avril 1967, King et Benjamin Spock (arrière-plan), engagés dans la contestation de la guerre du Vietnam, sont pris à partie par des étudiants de Harvard dont les pancartes appellent à « soutenir les soldats », font d'Hô Chi Minh « un homme de King » et tournent en dérision l'idée, exprimée par le pasteur et résumée par Mohamed Ali (« Aucun Viêt-Cong ne m'a jamais traité de nègre »), selon laquelle colonialisme et racisme sont les deux faces d'une même pièce.

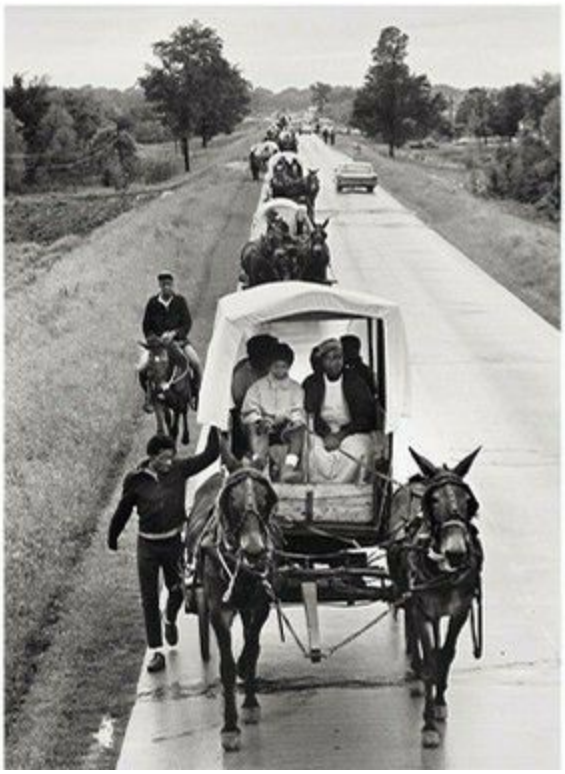


En février 1968, King et les représentants du clergé engagés dans la dénonciation de la guerre du Vietnam manifestent devant la tombe du soldat inconnu au cimetière d'Arlington en Virginie. De gauche à droite : l'évêque du Minnesota James Shannon, le rabbin Abraham Heschel, King lui-même et le rabbin Maurice Eisendrath. © Charles Del Vecchio/Washington Post/Getty Images



© AP Photo/Horace Cort

Le 4 mars 1968, King dévoile l'une des affiches annonçant ce qui sera son ultime projet : la « Campagne des pauvres », visant à réclamer au gouvernement une politique résolue de redistribution des richesses.



© William James Warren/Science Faction/Corbis

La « délégation en carriole », dans le cadre de la « Campagne des pauvres », quitte la bourgade de Marks dans le Mississippi pour se rendre à Washington. L'aspect pittoresque d'une telle caravane cheminant le long des voies rapides visait à attirer l'attention de l'opinion sur la misère rurale du vieux Sud (1968).

© Bettmann/Corbis

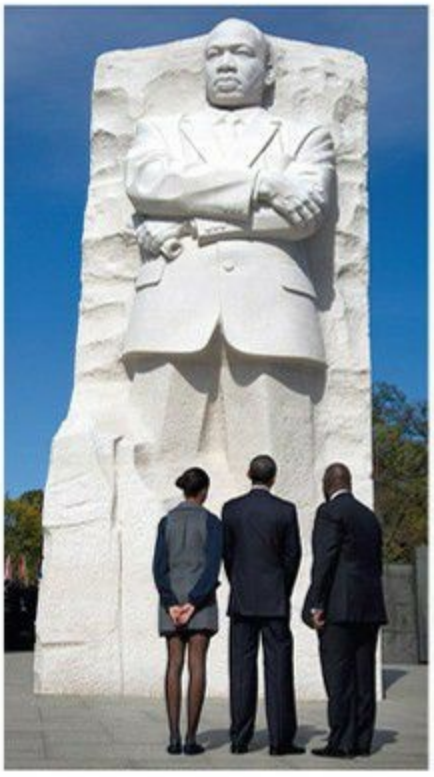
Le 7 avril 1968, le sénateur et candidat à la primaire démocrate, Robert F. Kennedy, visite les quartiers en ruine de la capitale après les émeutes urbaines suscitées par l'assassinat de King.

© AP Photo/Jack Thornell

Le 8 avril 1968, trois des enfants du pasteur se recueillent devant la dépouille de leur père lors de ses obsèques.

© Reinmann/Corbis

Vue aérienne de « Resurrection-City », campement des pauvres installé sur l'allée principale de la capitale américaine. Par leur présence encombrante, les trois mille militants espéraient inciter les pouvoirs publics à lutter contre la pauvreté et les inégalités sociales (20 mai 1968).



© AP Photo/Carolyn Kaster

Le mémorial érigé à la mémoire de Martin Luther King à Washington, inauguré le 16 octobre 2011 par Barack Obama (ici aux côtés de sa fille Malia et de Harry Johnson, président de la Martin Luther King Jr. Memorial Foundation).

Notes

Prologue

1.

« I have a dream », Discours de Martin Luther King, 28 août 1963 , trad. Pascale Haas, Paris, Points, « Grands discours », 2009, p. 21-23.

2.

L'expression fut utilisée pour la première fois en 1931 par James Truslow Adams dans son roman *The Epic of America* . Elle fut rétrospectivement appliquée à l'Amérique des origines pour signifier que l'ascension sociale et l'espoir de réussite individuelle étaient des valeurs fondatrices de la nation.

3.

Clayborne Carson, *Martin's Dream : My Journey and the Legacy of Martin Luther King Jr.* , New York, Palgrave Macmillan, 2013, p. 212.

4.

Robert N. Bellah, « Civil religion in America », *Daedalus* , n° 96, 1967, p. 1-21 – trad. fr. : « La religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions* , n° 35, 1973, p. 7-22.

5.

Michaël Culoma, *La Religion civile de Rousseau à Robespierre* , Paris, L'Harmattan, 2010.

6.

Le 19 novembre 1863, au milieu de la guerre civile qui opposait les États du Nord aux États esclavagistes confédérés, le président de l'Union, Abraham Lincoln, prononça sur les lieux de la bataille éponyme son « Adresse de Gettysburg ». Ce texte court, devenu mythique, donne un sens au carnage qui vient de se produire en en faisant l'épisode d'une avancée messianique vers la réalisation de l'idéal démocratique fondateur. Traduction disponible en ligne : < www.franceinter.fr/emission-les-oubliettes-du-temps-19-novembre-1863-le-discours-d-abraham-lincoln-a-gettysburg >.

7.

Langston Hughes, « Let America be America again », *Esquire* , juillet 1936.

8.

« I've been to the mountaintop », Memphis, 3 avril 1968.

9.

Voir Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme* , Paris, La Découverte, 2013, p. 125.

10.

Cité in *ibid.* , p. 63.

11. Voir Edmund S. Morgan, « Slavery and freedom : The American paradox », *The Journal of American History* , vol. 59, n° 1, 1972 ; Bruce Dain, *A Hideous Monster of the Mind : American Race Theory in the Early Republic* , Cambridge, Harvard University Press, 2002 ; Manisha Sinha et Penny Von Eschen (dir.), *Contested Democracy : Freedom, Race, and Power in American History* , New York, Columbia University Press, 2007.

12. Matthieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'Expansion coloniale de la philosophie européenne* , Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

13. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* , Paris, Garnier-Flammarion, 1981 [1835], p. 427.

14. J'emprunte l'expression à Sandra Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie* ?, Paris, La Découverte, 2011.

15. Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage* , Paris, Robert Laffont, 1992.

16. Je m'inspire ici de la formulation de Georges Clemenceau qui, en 1891, affirmait que la Révolution française était un « bloc » , à accepter ou à rejeter dans son intégralité.

17. C'est la thèse défendue en France par, entre autres, Georges Gusdorf, *Les Révolutions de France et d'Amérique : la violence et la sagesse* , Paris, La Table Ronde, 2005.

18. Fraction du parti de Lincoln la plus encline à faire disparaître tout vestige de l'esclavage et dont la figure la plus célèbre fut le député Thaddeus Stevens. Ses membres luttèrent en vain pour imposer par la force les mesures d'égalité raciale auxquelles le Sud se refusait malgré la défaite. Stevens était surnommé « le Robespierre des États-Unis » par la presse britannique. Voir James M. McPherson, *Abraham Lincoln and the Second American Revolution* , New York, Oxford University Press, 1992.

19. Sa lettre à Lincoln de 1861 ainsi que ses divers écrits sur la Guerre civile américaine sont disponibles en ligne : < www.marxists.org/archive/marx/works/1861/us-civil-war/ >.
On lira également avec profit l'article pionnier de Gerald Runkle, « Karl Marx and the American Civil War », *Comparative Studies in Society and History* , vol. 6, n° 2, 1964.

20. D'une certaine façon, la lutte a été contemporaine de l'arrivée des premiers esclaves africains sur le sol américain. Mais, pour plus de précision historique, on défendra ici l'idée d'une longue séquence de lutte pour les droits civiques, débutant dans les années 1930 et se poursuivant jusqu'aux années 1970. Voir Jacquelyn Dowd Hall, « The long Civil Rights Movement and the political uses of the past », *The Journal of American History* , vol. 91, n° 4, 2005.

21.

James Darsey, *The Prophetic Tradition and Radical Rhetoric in America* , New York, New York University Press, 1999.

22.

Le philosophe John Rawls, qui publia sa *Théorie de la justice* (Paris, Seuil, 1991 [1971]) trois ans après la mort de Martin Luther King, consacre une longue analyse au rôle salutaire de la désobéissance civile non violente dans le fonctionnement d'une démocratie en quête de justice.

23.

« Where do we go from here », discours prononcé à Atlanta en 1967.

24.

Homme politique et essayiste né en Angleterre, Paine condamna l'esclavage pratiqué aux colonies dès 1775. Un an plus tard, son pamphlet *Common Sense* devient l'un des textes fondateurs de l'aspiration indépendantiste des colonies. Il rejoindra les rangs des révolutionnaires français. Dans son essai *The Rights of Man* de 1792, il affirme la nécessité pour l'État de redistribuer une partie de l'argent récolté aux plus pauvres.

25.

Économiste et essayiste, il publia son livre le plus influent en 1879, *Progress and Poverty*.

26.

La citation exacte est « Qui possède le pétrole ? Qui possède le minerai de fer ? », in « Where do we go from here », Atlanta, discours du 16 août 1967.

27.

Jacques Roumain, « Sales nègres », in *La Montagne ensorcelée* , Paris, Messidor, 1987, p. 155-156.

28.

« Que votre vie soit un contre-frottement pour stopper la machine. Il faut que je veille, en tout cas, à ne pas me prêter au mal que je condamne. » Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile* , Paris, Mille et Une Nuits, 1996, p. 61-62.

29.

Une phrase tronquée d'un sermon du pasteur, « Je suis le tambour-major de la justice », fut initialement gravée au pied de la statue, mais devant les critiques nombreuses, en particulier de la militante et écrivaine Maya Angelou, qui dénonça une citation apocryphe et arrogante, elle fut amendée.

30.

Discours prononcé le 8 septembre 1968 à Monticello dans l'État de New York, devant le syndicat RWDSU, cité in Michael Honey, *All Labor Has Dignity* , Boston, Beacon Press, 2011, p. 57.

PREMIÈRE PARTIE

Les initiations d'un révolutionnaire chrétien

Chapitre 1. Sweet Auburn Avenue

1. Gary M. Pomerantz, *Where Peachtree Meets Sweet Auburn : The Saga of Two Families and the Making of Atlanta* , New York, Scribner, 1996.

2. Gavin Wright, *Old South, New South* , Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1997.

3. Victor Hugo, « Le tas de pierres », in *Œuvres complètes* , Paris, Pauvert, 1963, p. 1550.

4. Gary W. Gallagher et Alan T. Nolan (dir.), *The Myth of the Lost Cause and Civil War History* , Bloomington, Indiana University Press, 2000.

5. Cité in Steve Goodson, *Highbrows, Hillbillies, and Hellfire : Public Entertainment in Atlanta, 1880-1930* , Athens, University of Georgia Press, 2002, p. 142.

6. C'est le Tennessee qui fut le premier État, en 1881, à adopter une loi prohibant l'usage commun des transports publics par les Noirs et les Blancs.

7. Jane Dailey, Glenda Elizabeth Gilmore et Bryant Simon (dir.), *Jumpin' Jim Crow : Southern Politics from Civil War to Civil Righs* , Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000.

8. Ronald H. Bayor, *Race and the Shaping of Twentieth-Century Atlanta* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1996.

9. Clarissa Myrick-Harris, « The origins of the Civil Rights Movement in Atlanta, 1880-1910 », *Perspectives on History* , vol. 44, n° 8, 2006.

10. William Edward Burghardt Du Bois, *Les Âmes du peuple noir* , trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007 [1903], p. 84.

11. La première milice fut créée dès 1865 à Pulaski dans le Tennessee.

12. William Fitzhugh Brundage, *Lynching in the New South : Georgia and Virginia, 1880-1930* , Urbana, University of Illinois Press, 1993.

13. Ce poème fut publié dans le journal *The Independent* le 11 octobre 1906 ; il est reproduit dans W. E. B. Du Bois, *Darkwater : Voices from within the Veil* , New York, Dover Publications, 1999.

14. Un métis du nom de Homer Plessy, à la carnation très pâle, décida de voyager dans une voiture réservée aux Blancs dans les trains de Louisiane afin de dénoncer l'arbitraire des lois « Jim Crow ». Arrêté pour ce délit, il porta son cas devant la Cour suprême des États-Unis, qui statua en sa défaveur. Arguant que la ségrégation n'était pas inconstitutionnelle tant que les services

fournis étaient équitables pour les deux groupes, la Cour légalisa *de facto* la pratique raciste.

15. John Hope Franklin et Scott Ellsworth (dir.), *The Tulsa Race Riot : A Scientific, Historical and Legal Analysis* , Oklahoma City, Tulsa Race Riot Commission, 2000.

16. Clifford M. Kuhn, Harlon E. Joye et E. Bernard West, *Living Atlanta : An Oral History of the City, 1914-1948* , Atlanta, Atlanta Historical Society, 1990, p. 39, cité in Robin D. G. Kelley, « “We are not what we seem” : Rethinking Black working-class opposition in the Jim Crow South », *The Journal of American History* , vol. 80, n° 1, 1993, p. 75-112.

17. Le principal journal d’information destiné aux Noirs de la ville est l’hebdomadaire *The Independent* , fondé en 1903 par Benjamin Davis Sr. Disciple de Booker T. Washington, il ne pourfend pas la ségrégation.

18. Earl Lewis, *In their Own Interest : Race, Class, and Power in Twentieth-Century Norfolk* , Virginia, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 90.

19. Allen Dwight Callahan, *The Talking Book : African Americans and the Bible* , New Haven, Yale University Press, 2006.

20. Dans les années 1960, le père dominicain Gustavo Gutiérrez, natif du Pérou, initia le mouvement de « théologie de la libération » qui, depuis l’Amérique latine, chercha à revenir à l’impératif de justice sociale et de partage avec les pauvres du christianisme originel. Aux États-Unis, le théologien noir James Cone développa une « théologie de la libération noire » afin d’y intégrer les principes du nationalisme noir. En 1969, il publie *Black Theology and Black Power* .

21. Richard Wright, *12 Million Black Voices* , New York, Thunder’s Mouth Press, 2002 [1941], p. 73 (sauf indication contraire, les traductions sont de l’auteure).

22. Texte rédigé le 17 octobre 1940 à l’occasion de la Convention annuelle de l’association de l’Église baptiste dont il était le modérateur. King Institute, Stanford.

23. Olivier Guillot, *Saint Martin, apôtre des pauvres* , Paris, Fayard, 2008.

24. Martin Luther King Sr., *Daddy King : An Autobiography* , New York, William Morrow & Co., 1980, p. 100.

25. Lewis Baldwin soutient ainsi avec force que la culture du Sud noir, sous-estimée par les biographes de King, est bien plus importante dans sa trajectoire, ses convictions et sa personnalité que toute l’éducation lettrée qu’il reçut à l’université. Lewis Baldwin, *There Is a Balm in Gilead : The Cultural Roots of Martin Luther King Jr.* , Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 1991.

Chapitre 2. Au nom du Père

1.

Martin Luther King, *Autobiographie* , éd. Clayborne Carson, trad. Marc Saporta et Michèle Truchan-Saporta, Paris, Bayard, 2000, p. 24 (traduction remaniée).

2.

Cité in Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , trad. Anne-Marie Soulac, Paris, Stock, 1970 [1969], p. 94.

3.

Keith D. Miller, « Composing Martin Luther King Jr. », *PMLA* , vol. 105, n° 1, 1990, p. 70-82.

4.

Frederick Douglass, *Mémoires d'un esclave* , trad. Normand Baillargeon et Chantal Santerre, Montréal, Lux, 2007 [1845].

5.

W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir* , *op. cit.* , p. 10.

6.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 25.

7.

W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir* , *op. cit* ., p. 192.

8.

Le 11 janvier 1944, Franklin Delano Roosevelt, dans son discours sur l'état de l'Union devant le Congrès, proclame symboliquement cette « Economic Bill of Rights » devant accorder aux citoyens du pays un droit inaliénable à un salaire décent, à un bon logement, à une protection sociale, à une bonne éducation et à la santé. « Un homme dans le besoin n'est pas un homme libre », affirma-t-il. Sa proposition fut rejetée par les parlementaires.

9.

« The Negro and the Constitution », disponible sur le site du King Institute, Stanford, <https://kinginstitute.stanford.edu/>.

10.

Cité in Eli Zaretsky, *Left. Essai sur l'autre gauche aux États-Unis* , trad. Marc Saint-Upéry, Paris, Seuil, 2012, p. 78.

11.

Cité in George McKenna, *The Puritan Origins of American Patriotism* , New Haven, Yale University Press, 2007, p. 1.

12.

Voir Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad* , Madison, University of Wisconsin Press, 1978.

13.

Daniel François-Wachter, *Le Mal dans la démocratie américaine. Incidence de la réflexion philosophique sur la perception du mal dans la démocratie américaine* , Paris, L'Harmattan, 2000.

14.

Martin Luther King, *La Force d'aimer* , trad. Jean Bruls, Paris, Casterman, 1990 [1963], p. 83.

15.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 34.

16.

Coretta Scott King évoque ces punitions corporelles, tout comme l'ami d'enfance de King, Howard Baugh, qui témoigne à ce sujet dans le documentaire *Martin Luther King Jr. : The Man and the Dream* , A & E DVD Archives, 1988.

17.

En 1927, Sigmund Freud établit dans *L'Avenir d'une illusion* une analogie stimulante entre les monothéismes et la figure du père, qui protège les croyants comme s'ils étaient ses enfants. « L'animal totémique » qui est adoré par le juif, le musulman ou le chrétien servirait de substitution au père que l'on craint et que l'on admire mais que l'on rejette en même temps dans une profonde ambivalence. Cette analyse n'est pas sans intérêt dans le cadre d'une réflexion sur la trajectoire du jeune Martin. Dans le cas de la famille King, en effet, où en aucun cas bien sûr la religion ne peut être entendue comme illusion, le christianisme est indéniablement une religion du père, un père tout-puissant. L'ambivalence et les aggiornamentos métaphysiques du jeune adolescent peuvent être éclairés à cette aune.

18.

Nous empruntons cette distinction à l'article de Georges Van Riet, « Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme ? », *Revue philosophique de Louvain* , t. 63, n^{o} 79, 1965, p. 353-418.

19.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 33.

20.

James Lindsay, « La philosophie de saint Thomas », *Revue néo-scolastique* , n^{o} 41, 1904, p. 58-69.

21.

Le procès Scopes, plus connu sous le nom de « procès du singe » (« Scopes Monkey Trial »), eut lieu à Dayton, Tennessee, en juillet 1925. Il opposa de façon radicale les fondamentalistes chrétiens du Sud aux libres penseurs du Nord.

22.

Cité in Jeffrey P. Moran, *American Genesis : The Evolution Controversies from Scopes to Creation Science* , New York, Oxford University Press, 2012, p. 74.

23.

Benjamin Elijah Mays, *Born to Rebel* , Athens, University of Georgia Press, 2003.

24.

Randal Maurice Jelks, *Benjamin Elijah Mays, Schoolmaster of the Movement : A Biography* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 107.

25.

Clayborne Carson, « Martin Luther King Jr. : The Crozer seminary years », *Journal of Blacks in Higher Education* , n^{o} 16, 1997.

26.

L. Baldwin, *There Is a Balm in Gilead* , *op. cit.* , p. 28.

27.

Clayborne Carson, « The Morehouse years », *Journal of Blacks in Higher Education* , n° 15, 1997, p. 122.

28.

Justin Buckley Dyer, *Natural Law and the Antislavery Constitutional Tradition* , Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2012.

29.

Une notable exception : Charles P. Nemeth, *Aquinas and King : A Discourse on Civil Disobedience* , Durham, Carolina Academic Press, 2009.

30.

Robert W. T. Martin, *Government by Dissent : Protest, Resistance, and Radical Democratic Thought in the Early American Republic* , New York, New York University Press, 2013. Le néologisme vient de Sandra Laugier (voir note 14 du prologue).

31.

Manuel Cervera-Marzal, *Désobéir en démocratie. La pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King* , Paris, Aux forges de Vulcain, 2013, p. 48.

32.

Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile* , *op. cit.* , p. 47-48.

33.

Voir Sandra Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?* , *op. cit.* , 2011.

34.

On peut citer par exemple l'abolitionniste du Massachussetts Charles Lenox Remond. Voir Elizabeth Beaumont, *The Civic Constitution : Civic Visions and Struggles in the Path toward Constitutional Democracy* , Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 152.

35.

H. D. Thoreau, *La Désobéissance civile* , *op. cit.*

36.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 32.

37.

Martin Luther King, « Kick up dust », *Atlanta Constitution* , 6 août 1946, in *The Papers of Martin Luther King Jr.* , vol. 1, *Called to Serve* , Berkeley, University of California Press, 1992, p. 121.

38.

« My call to the ministry », déclaration publique faite à Atlanta le 7 août 1959, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/my_call_to_the_ministry/ >.

39.

Lewis Baldwin, *The Voice of Conscience : The Church in the Mind of Martin Luther King Jr.* , New York, Oxford University Press, 2010, p. 46.

40.

Lettre citée in M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 38.

41.

Marcus Wood, témoignage recueilli dans le documentaire *Martin Luther King Jr. : The Man and the Dream* , *op. cit.*

42.

Sara Richardon, citée in Lewis Baldwin, *There is a Balm in Gilead* , *op. cit.* , p. 37.

43.

« How Christians should think of Man », devoir universitaire du 15 février 1950. Disponible en ligne sur les archives du King Institute, Stanford : < http://mlk-kpp01.stanford.edu:5801/transcription/document_images/Vol01Scans/273_29Nov1949-15Feb1950_How%20Modern%20Christians%20Should%20Think%20o.pdf >.

44.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 46.

45.

« The Significant Contributions of Jeremiah to Religious Thought », 14 septembre-24 novembre 1948 [Chester, Pa.], in *The Papers of Martin Luther King Jr.* , vol. 1, *op. cit* ., < http://mlk-kpp01.stanford.edu/kingweb/publications/papers/vol1/481124-The_Significant_Contributions_of_Jeremiah_to_Religious_Thought.htm >.

46.

In C. Carson, « Martin Luther King Jr. : The Crozer seminary years », art. cité, p. 124.

47.

« Un Éthiopien peut-il changer sa peau, Et un léopard ses taches ? De même, pourriez-vous faire le bien, Vous qui êtes accoutumés à faire le mal ? » (Jr 13,23).

48.

Alain Nisus, « Connaissance de Dieu et justice sociale chez Jérémie », *Théologie évangélique* , vol. 6, n^{o} 2, 2007, p. 111-118.

49.

Il existe en effet deux traditions distinctes, toutes deux poreuses l'une à l'autre, et également inspiratrices de M. L. King : la pensée religieuse euro-américaine de l'évangélisme social et la longue histoire homilétique de l'Église noire, tournée depuis toujours vers les questions sociales. Voir Clayborne Carson, « Martin Luther King Jr. and the African-American Social Gospel », in Paul E. Johnson (dir.), *African-American Christianity* , Berkeley, University of California Press, 1994, p. 159-177.

50.

Ronald C. White Jr., *Liberty and Justice for All : Racial Reform and the Social Gospel (1877-1925)* , San Francisco, Harper & Row, 1990.

51.

Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915* , New Haven, Yale University Press, 1940.

52.

Cité in *Itinéraires socialistes chrétiens (1882-1982)* , Genève, Labor et Fides, 1983, p. 52.

53. Trad. J. Vallette-Babut, Paris, Fischbacher, 1919 [1907].

54. Martin Luther King, *Combats pour la liberté* , trad. Laurent Martin et Odile Pidoux, Paris, Payot, 1968 [1958], p. 95.

55. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 37.

56. Walter Rauschenbusch, *Agir, comment ?* , trad. S. Godet, Neuchâtel, Forum, 1922 (traduction partielle de *Christianizing the Social Order* , 1913).

57. Cité in C. Carson, « Martin Luther King Jr. and the African-American Social Gospel », art. cité.

58. Amanda Brown, *Martin and the Disinherited* , ProQuest, UMI Dissertation Publishing, 2011.

59. Howard Thurman, *Jesus and the Disinherited* , Boston, Beacon Press 1976 [1949], p. 13.

60. Voir K. D. Miller, « Composing Martin Luther King Jr. », art. cité.

61. Voir Martin Luther King, « My pilgrimage to nonviolence », 1er septembre 1958, archive numérique disponible sur le King Institute, Stanford : < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/my_pilgrimage_to_nonviolence1 >.

62. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* , New York, Scribner, 1932, p. 257, 259.

63. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 45.

64. Howard G. Patton, « Reinhold Niebuhr : the making of a Christian realist », 1977, < www.religion-online.org/showchapter.asp?title=3279 & C = 2735 > .

65. Isabelle Richet, « De l'utopie socialiste au réalisme chrétien : Reinhold Niebuhr et le New Deal », *Transatlantica* , no 1, 2006, < http://transatlantica.revues.org/178 >.

66. Voir Sylvie Laurent, « La violence légitime, un dilemme noir américain », *Diogène* , janvier 2015.

67. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., chap. 3.

68. Cité in Ahmed Shawki, *Black and Red. Les mouvements noirs et la gauche américaine (1850-2010)* , Paris, Syllepse, 2012, p. 23.

69.

Thomas d'Aquin, « Dieu seul est-il bon par essence ? », *Somme théologique* , Paris, Cerf, 1984, vol. 1, p. 195.

70.

Martin Luther King, « The distinctions in God's Creation » [1948-1954], in *The Papers of Martin Luther King* , vol. 6, *Advocate of the Social Gospel* , Berkeley, University of California Press, 2007, p. 579. Accessible en ligne : < http://mlk-kpp01.stanford.edu/primarydocuments/Vol6Intro.pdf >.

71.

Martin Luther King, « The meaning of forgiveness », in *The Papers of Martin Luther King* , vol. 6, *op. cit.* , p. 580-58. Accessible en ligne : < http://mlk-kpp01.stanford.edu/primarydocuments/Vol6Intro.pdf >.

72.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., chap. 3.

73.

Ibid ., p. 43.

74.

La question du plagiat des travaux universitaires de Martin Luther King Jr. a été mise en lumière par Clayborne Carson, « Editing Martin Luther King Jr. : Political and scholarly issues », in George Bornstein et Ralph G. Williams (dir.), *Palimpsest : Editorial Theory in the Humanities* , Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, p. 305-316. En 1990, l'historien Keith Miller avait identifié des emprunts clairement identifiables à sept théologiens non cités par King dans l'un de ses ouvrages autobiographiques, *Pilgrimage to Non-Violence* : Harry Emerson Fosdick, Robert McCracken, William Stuart Nelson, Harris Wofford, Richard Gregg, George Kelsey et Paul Ramsey. K. D. Miller, « Composing Martin Luther King Jr. », art. cité.

75.

C'est notamment l'explication de Miller pour justifier les emprunts non cités de King.

76.

C. Carson, « Martin Luther King Jr. : The Crozer seminary years », art. cité, p. 127.

Chapitre 3. Gandhi, Marx et Coretta

1.

W. E. B. Du Bois, « As the crow flies », *The Crisis* , novembre 1932, p. 342.

2.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit.* , p. 43.

3.

Pour une étude fine des relations entre populations indiennes, noires et « *coloured* » d'Afrique du Sud au temps du combat de Gandhi, voir James D. Hunt, « Gandhi and Black People in South Africa », in *An American Looks at Gandhi : Essays in Satyagraha, Civil Rights, and Peace* , New Delhi, Chicago, Promilla & Co., 2005, chap. 4.

4.

Sudarshan Kapur, *Raising up a Prophet : The African-American Encounter with Gandhi* , Boston, Beacon Press, 1992.

5.

John Ruskin, *« Unto this Last ». Quatre essais sur les premiers principes d'économie politique* , Paris, Beauchesne, 1902 [1860] ; rééd. : *Il n'y a de richesse que la vie* , Vierzon, Le Pas de côté, 2012.

6.

Mohandas Karamchand Gandhi, *Autobiographie, ou mes expériences de vérité* , Paris, PUF, 2007 [1927-1929], p. 379.

7.

B. N. Ghosh, *Beyond Gandhian Economics : Towards a Creative Deconstruction* , New Delhi, Sage, 2013, p. 79.

8.

Ghandi on Non-Violence , éd. Thomas Merton, New York, New Directions, 2007, p. 79.

9.

Dennis Dalton, *Mahatma Gandhi : Nonviolent Power in Action* , New York, Columbia University Press, 2013.

10.

The Collected Works of Mahatma Gandhi , Londres, Obscure Press, 2006 [1924], p. 132-133.

11.

Usha Mehta, « Gandhi and Thoreau », *The Indian Journal of Political Science* , vol. 23, n° 1, 1962. Gandhi milite en Afrique du Sud de 1893 à 1914.

12.

Ibid .

13.

Barbara Miller, « Why did Henry David Thoreau take the *Bhagavad-Gita* to Walden Pond ? », *Parabola* , n° 12, 1986, p. 58-63.

14.

The Collected Works of Mahatma Gandhi , Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965, vol. 48, p. 437-439.

15.

Mohandas Karamchand Gandhi, « The Sermont on the Mount. What Jesus means to me », éd. R. K. Prabhu, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1958. Version numérique accessible en ligne : < www.mkgandhi.org/ebks/whatjesusmeanstome.pdf >.

16.

Citation tirée de Joseph Lelyveld, *Great Soul : Mahatma Gandhi and His Struggle with India* , New York, Knopf, 2011, p. 10.

17.

Marcus Garvey, « Speech to the UNIA on the occasion of Gandhi's arrest », mars 1922,

reproduit in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* , vol. 5, n° 2, 1985, p. 35-38.

18. W. E. B. Du Bois, « Gandhi and the American Negroes », 1948, in *The Correspondence of W. E. B. Du Bois*, vol. 1, *1877-1934* , Boston, University of Massachusetts Press, 1997, p. 403.

19. Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism* : *The Shared Struggle for Freedom in the United States and India* , Cambridge, Harvard University Press, 2012.

20. Paromita Biswas, *Colonial Displacements : Nationalist Longing and Identity Among Early Indian Intellectuals in the United States* , ProQuest, UMI Dissertation Publishing, 2011, p. 131.

21. N. Slate, *Colored Cosmopolitanism* , *op. cit* ., p. 1.

22. Rajmohan Gandhi, *Mohandas : A True Story of a Man, his People and an Empire* , New Delhi, Penguin Books, 2006.

23. En avril 1959, King lui demande dans une lettre personnelle de lui suggérer des conseils de lectures et de lui prêter quelques livres afin de comprendre le système des castes en Inde. King tenait Nelson comme l'un des plus fins connaisseurs de la philosophie indienne. < http://mlk-kpp01.stanford.edu/primarydocuments/Vol5/7Apr1959ToWilliamStuartNelson.pdf >.

24. Alain Badiou, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme* , Paris, PUF, 1998.

25. Mohandas Gandhi, *Lettres à l'âshram* , Paris, Albin Michel, 1971, p. 136.

26. Rajmohan Gandhi, « Dr. Martin Luther King and Mohandas Gandhi », conférence donnée à Brown University, 15 novembre 2009.

27. *Ibid* .

28. M. Cervera-Marzal, *Désobéir en démocratie* , *op. cit* ., p. 132.

29. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 44.

30. J'emprunte l'expression à Bidyut Chakrabarty, *Confluence of Thought : Mohandas Karamchand Gandhi and Martin Luther King Jr.* , New York, Oxford University Press, 2013.

31. Frederick B. Fisher, *That Strange Little Brown Man Gandhi* , New York, Ray Long & Richard R. Smith, 1932.

32.

Ajit K. Dasgupta, *Gandhi's Economic Thought* , Londres, Routledge, 1996.

33.

Mohandas Gandhi, *Constructive Programme : Its Meaning and Place* , 2e éd., Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1948.

34.

En 1906, le sociologue et socialiste allemand Werner Sombart publie un essai intitulé « Pourquoi n'y a-t-il pas de socialisme aux États-Unis », expliquant que, par sa culture et son histoire, la société américaine était fondamentalement imperméable au socialisme tel que l'Europe en fit l'expérience. Bien que pertinents à bien des égards, son constat et ses analyses furent remis en cause par les historiens. Voir en particulier Eric Foner, « Why is there no socialism in the United States ? », *History Workshop* , no 17, 1984, p. 57-80.

35.

Cité in Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism : A Double-Edged Sword* , New York, Norton, 1996, p. 31.

36.

Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* , trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1971 [1844], p. 53.

37.

Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* , New York, 1907, p. 405.

38.

Robert E. Weir, *Beyond Labor's Veil : The Culture of the Knights of Labor* , Pennsylannia State University, 1996.

39.

Richard Harries, *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics : God and Power* , New York, Oxford University Press, 2010.

40.

Eugene Debs, « The Negro in the class struggle », *The International Socialist Review* , 1903. Cité et analysé par William P. Jones, « "Nothing Special to Offer the Negro" : Revisiting the "Debsian view' of the Negro question" », *International Labor and Working-Class History* , vol. 74, no 1, 2008, p. 212-224.

41.

Léon Trotski, « The Negro question in America » (1933), trad. fr. in *Question juive, question noire* , Paris, Syllepse, 2011, p. 160. Voir également Max Shachtman et Christopher Phelps (dir.), *Race and Revolution* , Londres, New York, Verso, 2003.

42.

Glenda Elizabeth Gilmore, *Defying Dixie : The Radical Roots of Civil Rights, 1919-1950* , New York, Norton, 2008.

43.

William Edward Burghardt Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880* , New York, Free Press, 1999 [1935].

44.

Douglas Charles Rossinow, *Visions of Progress : The Left-Liberal Tradition in America* , University of Pennsylvania Press, 2007.

45.

Karl Marx, *Le Capital* , Paris, PUF, 1993, Livre premier, chap. 10, section 7.

46.

En 1870, Karl Marx établissait une analogie entre l'Irlande et les Noirs américains au sein de la lutte des classes : « Ce qui est primordial, c'est que chaque centre industriel et commercial d'Angleterre possède maintenant une classe ouvrière divisée en deux camps hostiles : les prolétaires anglais et les prolétaires irlandais. L'ouvrier anglais moyen déteste l'ouvrier irlandais, en qui il voit un concurrent qui dégrade son niveau de vie. Par rapport à l'ouvrier irlandais, il se sent membre de la nation dominante et devient ainsi un instrument que les aristocrates et capitalistes de son pays utilisent contre l'Irlande. Ce faisant, il renforce leur domination sur lui-même. Il se berce de préjugés religieux, sociaux et nationaux contre les travailleurs irlandais. Il se comporte à peu près comme les Blancs pauvres vis-à-vis des Nègres dans les anciens États esclavagistes des États-Unis. L'Irlandais lui rend avec intérêt la monnaie de sa pièce. Il voit dans l'ouvrier anglais à la fois un complice et un instrument stupide de la domination anglaise en Irlande », « Lettre à Siegfried Mayer et August Vogt », 9 avril 1870, in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance* , t. XI, *1870-1871* , Paris, Éditions sociales, 1985.

47.

David Roediger, *The Wages of Whiteness : Race and the Making of the American Working Class* , Londres, Verso, 1991.

48.

Mark Solomon, *The Cry Was Unity : Communists and African Americans, 1917-1936* , Jackson, University Press of Mississippi, 1998.

49.

Robin Kelley, *Hammer and Hoe : Alabama Communists During the Great Depression* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990.

50.

Climbin' Jacob's Ladder : The Black Freedom Movement Writings of Jack O'Dell , éd. Nikhil Pal Singh, Berkeley, University of California Press, 2010.

51.

G. E. Gilmore, *Defying Dixie* , *op. cit* .

52.

Cité in Karen Ferguson, *Black Politics in New Deal Atlanta* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001, p. 66.

53.

Carolyn Fowler, *A Knot in the Thread : the Life and Work of Jacques Roumain* , Washington, Howard University Press, 1980.

54.

In *The God that Failed* , éd. Richard Crossman, New York, Harper, 1950.

55.

Kevin R. Anderson, *Agitations : Ideologies and Strategies in African American Politics* , Fayetteville, University of Arkansas Press, 2010.

56.

Gerald Horne, *Black Liberation/Red Scare : Ben Davis and the Communist Party* , Newark, University of Delaware Press, 1994.

57.

Nell Irvin Painter, *The Narrative of Hosea Hudson : His Life as a Negro Communist in the South* , Cambridge, Harvard University Press, 1979.

58.

Cité in John B. Kirby, *Black Americans in the Roosevelt Era* : *Liberalism and Race* , Knoxville, University of Tennessee Press, 1980, p. 172.

59.

Erik S. Gellman, *Death Blow to Jim Crow : The National Negro Congress and the Rise of Militant Civil Rights* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.

60.

Robert H. Craig, *Religion and Radical Politics : An Alternative Christian Tradition in the United States* , Philadelphie, Temple University Press, 1995.

61.

Nom donné à la Troisième Internationale communiste fondée par Lénine en 1919 afin de piloter depuis Moscou les activités des partis communistes du monde entier.

62.

Cornelius L. Bynum, *A. Philip Randolph and the Struggle for Civil Rights* , Urbana, University of Illinois Press, 2010.

63.

William P. Jones, *The March on Washington : Jobs, Freedom, and the Forgotten History of Civil Rights* , New York, Norton, 2013, p. 92.

64.

King Institute, Stanford.

65.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 41-42.

66.

Rufus Burrow, *Personalism : a Critical Introduction* , Saint Louis, Chalice Press, 1999.

67.

Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme* , Paris, PUF, 2001 [1949], p. 13.

68.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit.* , p. 52.

69.

« The humanity and divinity of Jesus », 29 novembre 1949-15 février 1950, *The King Papers* , < www.stanford.edu/group/King/liberation_curriculum/resources/ >.

70.

« Loving your enemies », 31 août 1952. King Institute, Stanford.

71. Søren Kierkegaard, *Journal* , t. I, Paris, Gallimard, 1935.

72. *The Papers of Martin Luther King Jr.* , vol. 2 : *Rediscovering Precious Values, July 1951-November 1955* , Berkeley, University of California Press, 1994, p. 160-164.

73. Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , *op. cit.* , p. 65.

74. *Ibid* .

75. Sur le rôle fondamental de Coretta Scott King, voir Edythe Scott Bagley, *Desert Rose : The Life and Legacy of Coretta Scott King* , Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2012.

76. Coretta Scott King, « Thoughts and reflections », in Peter J. Albert et Ronald Hoffman, *We Shall Overcome : Martin Luther King Jr. and the Black Freedom Struggle* , New York, Pantheon Books, 1990, p. 253-255.

77. Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , *op. cit.* , p. 71.

78. Edward Bellamy, *Cent ans après, ou l'An 2000* , Paris, Infolio, 2008 [1888].

79. *Ibid.* , p. 103.

80. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* , p. 59.

DEUXIÈME PARTIE

L'âge de l'Histoire

CHAPITRE 4. DÉSOBÉISSANCE CIVILE ET RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE

1.

William Faulkner, « Appendice Compson », *Le Bruit et la Fureur* , in *Œuvres romanesques I* , Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1977 [1946], p. 633-650.

2.

Richard Wright, *Black Boy* , trad. Marcel Duhamel, Paris, Gallimard, « Folio », 1974 [1947], p. 437.

3.

Cette métaphore fut explicitement utilisée pour la première fois aux États-Unis en 1962 lorsque l'universitaire noir Harold Cruse parla des ghettos noirs comme de « colonies domestiques ». Une révolution nationaliste était donc à envisager pour obtenir la libération. À la fin des années 1960, King utilise lui aussi cette image avant qu'elle ne devienne un motif des militants radicaux du « Black Power ». Voir Ramón A. Gutiérrez, « Internal colonialism : An American theory of race », *Du Bois Review Social Science Research on Race* , n° 1, 2004, p. 281-295.

4.

Dans l'arrêt *Hernandez vs Texas* , la Cour reconnaît que, bien que leurs membres soient considérés comme blancs et citoyens américains, les populations d'origine mexicaine ont été traitées comme une « classe à part » et, par conséquent, sont légitimement en droit de bénéficier de la protection du 14e amendement. Voir Ian Haney López, *White by Law : The Legal Construction of Race* , New York, New York University Press, 1996.

5.

M. L. King, *Autobiographie , op. cit* ., p. 68.

6.

« Recommendations to the Dexter Avenue Baptist church for the fiscal year 1954-1955 », 5 septembre 1954. King Institute, Stanford.

7.

« Mental and spiritual slavery », sermon donné en mai 1954 à Dexter. King Institute, Stanford.

8.

« From Martin Luther King Sr. », correspondance du 2 décembre 1954, < http://mlk-kpp01.stanford.edu:5801/transcription/document_images/Vol02Scans/319_2-Dec-1954_From%20Martin%20Luther%20King%20Sr.pdf >.

9.

« From J.Pius Barbour », correspondance du 21 décembre 1954, < http://mlk-kpp01.stanford.edu:5801/transcription/document_images/Vol02Scans/322_21-Dec-1954_From%20J%20Pius%20Barbour.pdf >.

10. « Son, hard liberty is to be preferred to servile pomp ! » *Ibid.*

11. Ralph David Abernathy, *And the Walls Came Tumbling down* , New York, Harper & Row, 1989, p. 118.

12. Cité in Troy Jackson, *Becoming King : Martin Luther King Jr. and the Making of a National Leader* , Lexington, University Press of Kentucky, 2008, p. 68.

13. Lorsque Studs Terkel, auteur d'une histoire orale de la révolte, lui demanda si son geste de 1955 avait quelque chose à voir avec son passage par Highlander, Parks répondit : « Ça a tout à voir ! » Jeanne Theoharis, *The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks* , Boston, Beacon Press, 2013.

14. « Pride versus humility : The Parable of the Pharisee and the Publican », sermon donné à Dexter, le 25 septembre 1955. King Institute, Stanford.

15. M. L. King, *Combats pour la liberté , op. cit.* , p. 52-53 .

16. La biographie de référence de Malcolm X est désormais disponible en Français : Manning Marable, *Malcolm X. Une vie de réinventions (1925-1965)* , Paris, Syllepse, 2014.

17. Sylvie Laurent, « La violence, un dilemme noir américain », art. cité.

18. C'est d'ailleurs une intuition confirmée par l'historiographie la plus récente. Voir Robert W. T. Martin, *Government by Dissent : Protest, Resistance, and Radical Democratic Thought in the Early American Republic* , New York, New York University Press, 2013.

19. Préambule de la Déclaration d'indépendance unanime des treize États unis d'Amérique réunis en Congrès le 4 juillet 1776.

20. M. L. King, *Autobiographie , op. cit* ., p. 84-85.

21. John Lewis, *Walking with the Wind : A Memoir of the Movement* , New York, Harvest Books, 1998, p. 46.

22. *Ibid* .

23. M. L. King, *Autobiographie , op. cit* ., p. 104.

24. Expression empruntée à Auguste Comte à propos de saint Paul.

25. Expression de Richard H. King, « Martin Luther King Jr. and the meaning of political freedom :

A political interpretation », in Peter J. Albert et Ron Hoffman (dir.), *We Shall overcome, Martin Luther King and the Black Freedom Struggle* , New York, Da Capo Press, 1990, p. 131.

26.

Victor Hugo, *William Shakespeare* , in *Théâtre* , Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1985, [1864].

27.

Jean-Michel Rey, *Paul ou les ambiguïtés* , Paris, Éditions de l'Olivier, 2008.

28.

Bernard Sichère, *Le jour est proche. La révolution selon Paul* , Paris, Desclée De Brouwer, 2003, p. 192.

29.

J'emprunte cette distinction propre au temps messianique chez Paul à Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains* , trad. J. Revel, Paris, Payot, 2004.

30.

Voir John D'Emilio, *Lost Prophet : The Life and Times of Bayard Rustin* , New York, Free Press, 2003.

31.

« When peace becomes obnoxious », sermon prononcé le 18 mars 1956 à Louisville, dans le Kentucky, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/when_peace_becomes_obnoxious_s >.

32.

J'emprunte ce néologisme à Albert Camus dans son roman *La Chute* (1956) afin de traduire « *malajusted* ». Le « malconfort » désigne l'état d'aliénation du prisonnier dans une cellule aux dimensions telles qu'il ne peut ni se tenir debout ni se coucher. Le corps est perpétuellement contraint, l'âme jamais au repos.

33.

« Paul's Letter to American Christians », sermon donné à la Dexter Avenue Baptist Church, Montgomery, Alabama, le 4 novembre 1956, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_pauls_letter_to_american_chris >.

34.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* , 1788.

35.

Il est intéressant de relever les échos de sa réflexion avec le paradigme tocquevillien de la démocratie, chrétienne donc promise à l'égalité. Tocqueville voyait l'égalisation des conditions sociales aux États-Unis comme un mouvement inexorable et irrésistible car guidé par la Providence. La véritable démocratie selon lui serait parvenue à réaliser cette égalité sociale formelle. Néanmoins, la question raciale est restée largement impensée par Tocqueville (bien qu'il condamne l'esclavage) dans son exploration de la société américaine et de son devenir démocratique. Il s'en remet à son ami Gustave de Beaumont sur ce sujet. Voir Curtis Stokes, « Tocqueville and the problem of racial inequality », *The Journal of Negro History* , vol. 75,

n° 1-2, 1990, p. 1-15.

36. Martin Luther King Jr., *Stride toward Freedom : The Montgomery Story* , Boston, Beacon Press, 2010, p. 95.

37. Ralph Ellison, *Invisible Man* , New York, Modern Library, 1994, p. 15.

38. Lawrence Reddick, *Crusader without Violence : A Biography of Martin Luther King Jr.* , New York, Harper, 1959. À l'issue de cette hagiographie, il écrit : « Montgomery a donné Martin Luther King à tous les hommes. Un jour, tous à Montgomery seront fiers de lui… Même dans un monde fou, l'esprit d'un homme peut l'emporter. »

39. Version originale de ce discours reproduite dans Stephen C. Ferguson, « Philosopher King », in Robert E. Birt (dir.), *The Liberatory Thought of Martin Luther King Jr. : Critical Essays on the Philosopher King* , Lanham, Lexington Books, 2012, p. 98.

40. Cité in Troy Jackson, *Becoming King* , *op. cit* ., p. 146.

41. James Farmer, *Lay Bare the Heart : An Autobiography of the Civil Rights Movement* , Fort Worth, Texas Christian University Press, 1998, p. 186.

42. Extraits du sermon prononcé par King le 27 janvier 1957 reproduits le lendemain dans un article du journal *Montgomery Advertiser* intitulé « King says vision told him to lead integration forces », < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/king_says_vision_told_him_to_lead >.

43. James Baldwin, *Chassés de la lumière* , trad. Magali Berger, Paris, Stock, 1972 [1971], p. 85-86.

44. Voir Wilma King, *African American Childhoods : Historical Perspectives from Slavery to Civil Rights* , New York, Palgrave Macmillan, 2005.

45. Vidéo de cette émission disponible en ligne : < http://www.theroot.com/articles/culture/2011/08/video_martin_luther_king_jr_discusses_the_nev >.

46. « M. L. King meets Nixon in Ghana », *Pittsburgh Courier* , 16 mars 1957.

47. C. L. R. James, « The Revolution and the Negro », *New International* , vol. 5, décembre 1939, p. 339-343, < www.marxists.org/archive/james-clr/works/1939/12/negro-revolution.htm >.

48.

C. L. R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue* , trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [1938].

49.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 143.

50.

Voir Malcolm X et Alex Haley, *L'Autobiographie de Malcolm X* , trad. Anne Guérin, Paris, Grasset, 1993 [1966].

51.

Marcus Garvey (1887-1940), né à la Jamaïque, connut un succès considérable à Harlem durant l'entre-deux-guerres. Son discours nationaliste tribunitien et son séparatisme radical (il fonda une compagnie maritime pour « rapatrier » les Noirs américains en Afrique) donnèrent naissance à un sentiment profond de fierté raciale chez les Noirs opprimés du Nord. Surnommé le « Moïse noir », il eut de nombreux disciples, dont le père de Malcolm X. Voir Colin Grant, *Negro with a Hat : The Rise and Fall of Marcus Garvey* , New York, Oxford University Press, 2010.

52.

Discours de Malcolm X donné le 11 mai 1961 devant les étudiants, en majorité blancs, de l'université Brown à Providence dans le Rhode Island (accentuation de l'auteur). Ce discours, dont l'enregistrement a été récemment découvert, est disponible en ligne sur le site de la radio NPR, « Lost Malcolm X speech heard again 50 years later » : < www.npr.org/2012/02/04/146373796/lost-malcolm-x-speech-heard-again-50-years-later >.

53.

Interview donnée à Kenneth Clark pour la télévision le 4 juin 1963. Entretien diffusé sur WNDT-TV (New York) et WGBH (Boston). La vidéo de l'émission est partiellement accessible en ligne : < https://www.youtube.com/watch?v=T9C_e0EUbas >.

54.

Martin Luther King Jr., « Give us the ballot », discours donné lors du Pèlerinage de prière à Washington, le 17 mai 1957, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_give_us_the_ballot_address_at >.

55.

Ibid .

56.

Le rôle d'Eisenhower en matière de justice raciale a été récemment réévalué. Voir David A. Nichols, *A Matter of Justice : Eisenhower and the Beginning of the Civil Rights Revolution* , New York, Simon & Schuster, 2007.

57.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 156.

58.

Ibid. , p. 166.

59.

James Baldwin, « The dangerous road before Martin Luther King », *Harper's Magazine* , février 1961, p. 33-42.

60.

Son autobiographie est désormais disponible en français : Howard Zinn, *L'Impossible Neutralité. Autobiographie d'un historien et militant* , Marseille, Agone, 2006.

61.

Troy Jackson, *Becoming King* , *op. cit* ., p. 181.

62.

La question exacte d'Emerson était : « *Henry, what are you doing in there ?* » (« que fais-tu ici, entre ces murs »), à laquelle Thoreau répliqua : « *Waldo, the question is what are you doing out there ?* » (« que fais-tu, toi, à l'extérieur de ces murs ? »).

63.

La vie exceptionnelle de James Farmer est racontée dans son autobiographie : J. Farmer, *Lay Bare the Heart* , *op. cit* .

64.

Wesley C. Hogan, *Many Minds, One Heart : SNCC's Dream for a New America* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007.

65.

Interview donnée par Ella Baker à John Britton le 19 juin 1968, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/encyclopedia/enc_baker_ella_josephine_1903_1986/ >.

66.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 179.

67.

Ibid .

68.

Carl Solberg, *Hubert Humphrey : A Biography* , Saint Paul, Borealis Books, 2003.

69.

Propos rapportés par Clint Schemmer, « Wisdom from civil rights pioneer Diane Nash », Fredericksbourg.com, 17 février 2014.

70.

Ils mirent en pratique leurs théories tout au long de la décennie, en particulier dans le cadre de la lutte pour les droits sociaux des citoyens les plus pauvres. Leur manuel d'insurrection populaire paraît en 1977 : Frances Fox Piven et Richard A. Cloward, *Poor People's Movements : Why They Succeed, How They Fail* , New York, Vintage Books, 1977.

71.

« Address delivered at Albany Movement Mass Meeting at Shiloh Baptist Church", 15 décembre 1961, < https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/address-delivered-albany-movement-mass-meeting-shiloh-baptist-church >.

72.

Cité in David Levering Lewis, *King, a Biography* , Urbana, University of Illinois Press, 2013, p. 151.

73.

Cité in Stephen B. Oates, *Let the Trumpets Sound : A Life of Martin Luther King Jr.* , New York, Harper Perennial, 1994, p. 388.

74.

Malcolm X, « The ballot or the bullet », discours du 12 avril 1964 à Detroit, trad. in *Le Pouvoir noir* , trad. Guillaume Carle, Paris, Maspero, 1966, p. 60.

75.

Manning Marable, *Malcolm X : A Life of Reinvention* , New York, Viking, 2011.

76.

James Baldwin, *La prochaine fois, le feu* , trad. Michel Sciama, Paris, Gallimard, 1963.

77.

« The Negro and the American promise », produit par Henry Morgenthau III, Boston Public Television Station WGBH, 1963. Transcription disponible en ligne sur le site de la chaîne PBS dans la section consacrée au documentaire *Citizen King* : < http://www.pbs.org/wgbh/amex/mlk/sfeature/sf_video.html >.

78.

M. L. King, *La Force d'aimer* , *op. cit* .

79.

Le sermon s'intitulait « Transformed nonconformist », juillet 1962-mars 1963, in *The Papers of Martin Luther King* , vol. 6, *op. cit.* , p. 466-477, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/encyclopedia/enc_strength_to_love_1963/ >.

80.

Martin Luther King, « Fumbling on the New Frontier », *The Nation* , 3 mars 1962, p. 190-193.

81.

En 1947, Harry Truman signe la loi Taft-Hartley, qui restreint considérablement les droits syndicaux aux États-Unis et impose notamment un serment de non-appartenance au Parti communiste à tout représentant syndical. Les éléments les plus contestataires des centrales syndicales ont été écartés par de nombreuses purges au long des années 1950. Cela explique en grande partie la nature très conservatrice des syndicats américains, en particulier sur la question des travailleurs de couleur.

82.

Michael Honey, *op. cit.* , p. 31.

83.

Kenneth O'Reilly, « *Racial Matters* » : *The FBI Secret File on Black America* , *1960 - 1972* , New York, Free Press, 1989, p. 293.

84.

Voir *Climbin' Jacob's Ladder* , *op. cit* .

CHAPITRE 5. DE LA FORCE BRUTE À LA FORCE DU DROIT

1.

Cité par Michael Honey, « Remembering the courage of Martin Luther King Jr. », *History News*

Network , 27 janvier 2011.

2. Original du document disponible en ligne sur le site du King Center, Atlanta : < www.thekingcenter.org/archive/document/birmingham-manifesto-2 >.

3. Cité in S. B. Oates, *Let the Trumpets Sound* , *op. cit.* , p. 214.

4. La musique et le chant en particulier jouèrent un rôle essentiel dans la mobilisation des Noirs en révolte. Chaque témoin raconte comment, par ces moments de communion, les chants leur ont permis de garder l'espoir et d'endurer la souffrance. Voir Candie et Guy Carawan, *Sing for Freedom : The Story of the Civil Rights Movement through its Songs* , Montgomery, NewSouth Books, 2008.

5. Sur l'origine de ce néologisme, voir *supra* , chapitre 4, note 30.

6. Martin Luther King, *La Révolution non violente* , trad. Odile Pidoux, Paris, Payot, 1965 [1963], p. 89.

7. Martin Luther King, « Lettre de la geôle de Birmingham » (16 avril 1963), in *Je fais un rêve. Les grands textes du pasteur noir* , trad. Marc Saporta, Paris, Centurion, 1987.

8. Martin Luther King, « The Ben Bella conversation », 27 octobre 1962, < www.thekingcenter.org/archive/document/ben-bella-conversation >. Cité in Lewis Baldwin, « *In a Single Garment of Destiny » : A Global Vision of Justice* , Boston, Beacon Press, 2012, p. 78-79.

9. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* , Paris, Seuil, 1952, et *Les Damnés de la terre* , Paris, Maspero, 1961. Traduits respectivement en 1967 et 1961. Il est intéressant de rappeler que Fanon est venu aux États-Unis en octobre 1961 afin de soigner sa leucémie dans le Maryland. Il est alors interrogé près d'une semaine par la CIA avant de recevoir tout traitement. Il décède le 6 décembre.

10. M. L. King, « Lettre de la geôle de Birmingham », art. cité.

11. Jonathan Rieder, *Gospel of Freedom : Martin Luther King Jr.'s Letter from Birmingham Jail and the Struggle that Changed a Nation* , New York, Bloomsbury, 2013.

12. M. L. King, « Lettre de la geôle de Birmingham », art. cité.

13. C. et G. Carawan, *Sing for Freedom* , *op. cit.* , p. 137.

14.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 220-221 (traduction remaniée).

15.

Ibid .

16.

Voir Nelson Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit : Walter Reuther and the Fate of American Labor* , New York, Basic Books, 1995.

17.

Cité in Russel Moldovan, *Martin Luther King Jr. : An Oral History of His Religious Witness and His Life* , San Francisco, International Scholars Publications, 1999, p. 122.

18.

Zoe A. Colley, *Ain't Scared of Your Jail : Arrest, Imprisonment, and the Civil Rights Movement* , Miami, University Press of Florida, 2012.

19.

Discours du 5 mai 1963, cité in M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* , p. 256.

20.

À l'issue de la rencontre à laquelle elle participa avec d'autres artistes et militants, la dramaturge Lorraine Hansberry se demande : « Les Blancs de ce pays seront-t-ils jamais capables de comprendre ? » Citée in Diane Fisher, « Miss Hansberry & Bobby K. », *The Village Voice* , vol. 8, n^{o} 33, 6 juin 1963.

21.

Le *filibuster* est une prérogative offerte aux sénateurs des États-Unis. Ils peuvent faire obstruction à une loi en occupant un temps de parole tel, pendant la session, que rien n'est voté à sa clôture.

22.

L'année suivante, le National Negro Congress alors dirigé par Randolph l'évince alors que le Parti communiste américain tente de prendre le contrôle de l'organisation. Cela explique en grande partie l'hostilité viscérale de Randolph. Voir Eric Arnesen, « No "graver danger" : Black anticommunism, the Communist Party, and the race question », *Labor : Studies in Working-Class History of the Americas* , vol. 3, n^{o} 4, 2006.

23.

« King to O'Dell », lettre du 12 juillet 1963. Center for Nonviolent Social Change, Atlanta.

24.

W. P. Jones, *The March on Washington* , *op. cit* .

25.

La version originale du discours ainsi que les passages réécrits ou supprimés sont disponibles en ligne : < http://studentactivism.net/2011/08/28/john-lewis/ >.

26.

« I have a dream » , *op. cit.* , p. 9-11.

27.

Voir Clarence Jones, *Behind the Dream : The Making of the Speech that Transformed a Nation* , New York, Palgrave Macmillan, 2011.

28.

Drew D. Hansen, *The Dream : Martin Luther King Jr., and the Speech that Inspired a Nation* , New York, Harper Collins, 2003.

29.

George Shulman, *American Prophecy, Race and Redemption in American Political Culture* , Minneapolis, Minnesota University Press, 2008.

30.

Le prophète Jérémie donna son nom à un type de prophétie, marquée du sceau du ressentiment divin, annonçant le châtiment à venir. C'est une figure de style fréquente dans la vie politique américaine, tout particulièrement pour la question raciale. Voir David Howard-Pitney, *The African American Jeremiad : Appeals for Justice in America* , Philadelphie, Temple University Press, 2005.

31.

« I have a dream », *loc. cit.* , p. 15-25.

32.

Eric J. Sundquist, *King's Dream : The Legacy of Martin Luther King's « I Have a Dream »* , New Haven, Yale University Press, 2009.

33.

Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , *op. cit* ., p. 254.

34.

Après la signature de la loi, il aurait dit, sur un ton chagriné, à son assistant Bill Moyers : « Nous venons de livrer le sud du pays aux Républicains pour au moins cinquante ans. » Cité in Bill Moyers, « Second thoughts : Reflections on the Great Society », *New Perspectives Quarterly* , vol. 4, n^{o} 1, 1987.

35.

Le rôle personnel de Johnson dans l'évolution de la question raciale est âprement débattu. Durant les vingt premières années de sa carrière parlementaire, il s'opposa à toute proposition de loi sur les droits civiques. Une fois président, ses positions ont cependant considérablement évolué, à la faveur il est vrai de pressions considérables. Voir Clay Risen, *The Bill of the Century : The Epic Battle for the Civil Rights Act* , New York, Bloomsbury Press, 2014.

36.

Voir Nick Kotz, *Judgment Days : Lyndon Baines Johnson, Martin Luther King Jr., and the Laws that Changed America* , New York, Houghton Mifflin, 2005.

37.

Discours donné le 11 décembre 1961 devant la quatrième convention de l'AFL-CIO à Miami, < www.aflcio.org/content/download/2511/24271/King%27s + Speeces + to + Labor.pdf >.

38.

En 1985, le Canada décide d'établir un embargo sur l'Afrique du Sud. Un an plus tard, les États-Unis de Ronald Reagan décident des sanctions économiques pour condamner le régime d'apartheid.

39.

Robert E. Birt, « King's radical vision of community », in *The Liberatory Thought of Martin*

Luther King Jr. , *op. cit.* , p. 166.

40.

Robert David Johnson, *All the Way With LBJ : The 1964 Presidential Election* , New York, Cambridge University Press, 2009.

CHAPITRE 6. LE PRIX DE LA VICTOIRE

1.

John Lewis, *Walking with the Wind* , *op. cit* ., p. 273.

2.

Nassir Ghaemi, *A First-Rate Madness : Uncovering the Links between Leadership and Mental Illness* , New York, Penguin Books, 2012.

3.

Cité in David J. Garrow, *Bearing the Cross : Martin Luther King Jr., and the Southern Christian Leadership Conference* , New York, William Morrow & Co, 1986, p. 125.

4.

N. Ghaemi, *A First-Rate Madness* , *op. cit* ., p. 79.

5.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 151.

6.

Georges Kleftaras, *La Dépression. Approche cognitive et comportementale* , Paris, L'Harmattan, 2004, p. 177.

7.

Interview donnée à Michael Agronsky, présentateur sur NBC de l'émission « Look Here », 27 octobre 1957, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/primarydocuments/Vol4/27-Oct-1957_InterviewByAgronsky.pdf >.

8.

Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , *op. cit* , p. 320.

9.

Cité in Nassir Ghaemi, *A First-Rate Madness* , *op. cit* ., p. 109.

10.

Voir David J. Garrow, *The FBI and Martin Luther King Jr. : From « Solo » to Memphis* , New York, Penguin Books, 1983. L'intégralité de la lettre est disponible en ligne : < www.lettersofnote.com/2012/01/king-like-all-frauds-your-end-is.html >.

11.

L'original de la lettre anonyme appelant King au suicide a en effet été rédigé par le FBI et un fac-similé a été retrouvé par une historienne de Yale à l'été 2014 aux Archives nationales des États-Unis. Voir Beverly Gage, « What an uncensored letter to M. L. K. reveals », *New York Times* , 11 novembre 2014.

12.

Le FBI développa un programme spécifique de harcèlement des organisations noires dit Cointelpro (abréviation de Counter Intelligence Programme) dont les pratiques douteuses sont bien documentées. Voir Nelson Blackstock, *Cointelpro : The FBI's Secret War on Political Freedom* , New York, Pathfinder Books, 1988 [1975].

13. Intégralité du discours disponible en ligne sur le site du prix Nobel : < www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1964/king-acceptance_en.html >.

14. Discours d'Oslo, in M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 315.

15. Saint Augustin, *La Cité de Dieu* , XIV, 28, trad. G. Combes, in *Œuvres de saint Augustin* , vol. 35, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 465.

16. Servane Rayne-Michel, « Introduction à *La Cité de Dieu* », conférence donnée le 5 février 2013 dans le séminaire « Augustin dans la littérature », École normale supérieure. Introduction disponible sur < http://smaugustin.hypotheses.org/15 >.

17. On se référera avec profit à Pierre Manent, *La Cité de l'homme* , Paris, Flammarion, 1998, et à Michael Walzer, *Pluralism, Justice, and Equality* , New York, Oxford University Press, 1995.

18. Toute la tragédie américaine réside dans l'arraisonnement de ce principe par la Constitution américaine de 1787 telle qu'interprétée par les puissants : si l'esclavage et l'assujettissement des Noirs sont contraires au droit naturel, ils se prêtent au *ius gentium* ou droit naturel secondaire, celui établi par les hommes et qui a force de loi. En l'occurrence, pour les États-Unis, la traite des Africains est conforme au droit du commerce et aux relations internationales – tel est en tout cas l'avis de la Cour suprême. Voir François Rigaux, « Les fondements philosophiques des droits de l'homme », *Revue trimestrielle des droits de l'homme* , n° 70, 2007.

19. Malcolm X et George Breitman, *Malcolm X Speaks : Selected Speeches and Statements* , New York, Grove Press, 1994, p. 38.

20. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* , p. 324.

21. *Ibid.* , p. 322.

22. Voir Alexander O. Boulton, « The American paradox : Jeffersonian equality and racial science », *American Quarterly* , vol. 47, n° 3, 1995, p. 467-492

23. Dans le dernier chapitre de *De la démocratie en Amérique* , Tocqueville défend, par une surprenante métaphore, que le statut du Noir et celui de l'Indien témoignent respectivement de la passion démocratique américaine pour l'égalité et pour la liberté. Métaphore de la passion

égalitaire, le Noir s'aliène et se conforme, alors que l'Indien, épris de liberté, refuse l'assimilation et se condamne. Voir James Lamon, « Race as political metaphor in Tocqueville's *Democracy in America* », < www.utexas.edu/cola/depts/government/_files/pdf/news/LamonTocqueville.pdf >.

24. John Louis Lucaites et Carolyn Calloway-Thomas (dir.), *Martin Luther King Jr. and the Sermonic Power of Public Discourse* , Tuscaloosa, University Alabama Press, 2005, p. 92-93.

25. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy* , Somerset, Transaction Publishers, 1996 [1944].

26. David W. Southern, *Gunnar Myrdal and Black-White Relations* , Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 670-671, note 18.

27. Ralph Ellison, « An American Dilemma : A review », article jamais publié pour la *Antioch Review* en 1944. L'intégralité du texte est disponible en ligne ainsi que dans Ralph Ellison, *The Collected Essays of Ralph Ellison* , New York, Modern Library, 2003, p. 328.

28. J. Baldwin, *La prochaine fois, le feu* , *op. cit* .

29. Aimé Césaire, « Nègreries : jeunesse noire et assimilation », *L'Étudiant noir* , n^{o} 1, mars 1935, p. 3 ; rééd. *Les Temps modernes* , n^{o} 676, 2013, p. 246-248.

30. Aimé Césaire, *Une Tempête. Adaptation de* La Tempête *de Shakespeare pour un théâtre nègre* , Paris, Seuil, 1972, p. 37.

31. Voir Salah J. Khan, « *Une tempête* dans la littérature-monde. Aimé Césaire et la figure d'Ariel », Les Littératures francophones : pour une littérature-monde ?, n^{o} 7, 2011, p. 97-109.

32. Voir Michael O. West, William G. Martin et Fanon Che Wilkins (dir.), *From Toussaint to Tupac : The Black International since the Age of Revolution* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.

33. Malcolm X, « Speech to SNCC workers », 4 février 1965, vidéo et transcripts disponibles sur le site de « The New Liberator », < https://thenewliberator.wordpress.com/tag/malcolm-x-selma-65-speech/>.

34. « Oncle Tom » est, depuis le roman de Harriet Beecher Stowe, un terme insultant pour qualifier un Noir que l'on accuse d'aimer le maître blanc et de vouloir lui ressembler.

35. « Malcolm X, to 300 Islamic students », *Manchester Guardian Weekly* , 10 décembre 1964, p. 6.

36.

Cité in George Breitman, *The Last Year of Malcolm X : The Evolution of a Revolutionary* , New York, Pathfinder Press, 1970, p. 46.

37.

J. Farmer, *Lay Bare the Heart* , *op. cit* ., p. 224.

38.

Voir M. Marable, *Malcolm X : A Life of Reinvention* , *op. cit* ., p. 388-449.

39.

Rapport parlementaire de 1967, cité in Bernard Grofman et Chandler Davidson, *Controversies in Minority Voting : the Voting Rights Act in Perspective* , Washington, The Brookings Institution, 1992, p. 15.

40.

J. Lewis, *Walking with the Wind* , *op. cit* ., p. 235.

41.

Le Parti nazi américain ne rassembla que quelques centaines de militants. Mais Rockwell, conjuguant intégrisme chrétien et pensée nazie directement inspirée d'Adolf Hitler, joua un rôle considérable dans l'importation du discours révisionniste aux États-Unis. Voir Frederick Simonelli, *American Fuehrer : George Lincoln Rockwell and the American Nazi Party* , Chicago, University of Illinois Press, 1999.

42.

Cité in N. Kotz, *Judgement Days* , *op. cit.* , p. 268.

43.

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* , vol. 2, *L'impérialisme* , Paris, Seuil, « Points Essais », 1972, p. 281.

44.

Document original de l'éloge funèbre disponible en ligne, King Center, Atlanta : < www.thekingcenter.org/archive/document/tribute-jimmy-lee-jackson >.

45.

J. Lewis, *Walking with the Wind* , *op. cit* ., p. 344.

46.

Lyndon B. Johnson, *Ma vie de président* , Paris, Buchet-Chastel, 1972.

47.

Marc Schneier, *Shared Dreams : Martin Luther King Jr. and the Jewish Community* , Woodstock, Jewish Lights Publishing, 1999.

48.

Susannah Heschel, « God-talk, friendship, and activism : Theological affinity and the relationship between Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King Jr », < jewishfederations.org >.

49.

Edward K. Kaplan et Samuel H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel, Prophetic Witness* , New Haven, Yale University Press, 2007.

50. Abraham Joshua Heschel, « Conversation with Martin Luther King », entretien donné à *Conservative Judaism* , n° 22, 1968, p. 1.

51. Martin Luther King, « Address at the conclusion of the Selma to Montgomery March », 25 mars 1965, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_address_at_the_conclusion_of_ >.

52. Expression d'Aimé Césaire dans sa lettre de démission du PCF, le 24 octobre 1956.

53. M. L. King, « Address at the conclusion of the Selma to Montgomery March », art. cité .

TROISIÈME PARTIE

Le chemin de croix d'un radical

CHAPITRE 7. DES DROITS CIVIQUES AUX DROITS DE L'HOMME

1.

Lors de sa publication originale en 1940, *Native Son* connut un succès sans précédent (250 000 exemplaires en trois semaines), phénomène d'autant plus remarquable pour l'œuvre d'un auteur africain-américain qu'il est une description réaliste saisissante d'un monde de parias urbains largement ignoré. Richard Wright, *Un enfant du pays* , trad. H. Bokanowski et M. Duhamel, Paris, Gallimard, 1988.

2.

Kenneth Clark, *Ghetto noir* , trad. Yves Malartic, Paris, Payot, 1969 [1965].

3.

Ibid. , p. 39 et 44.

4.

« The Negro Family/The Case For National Action », mars 1965, disponible sur le site du ministère du Travail américain : < www.dol.gov/oasam/programs/history/webid-meynihan.htm >.

5.

Bayard Rustin, « The Watts », *Commentary* , 1er mars 1966.

6.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 354.

7.

Ibid. , p. 351.

8.

Martin Luther King, « Beyond the Los Angeles riots. Next stop : the North », *Saturday Review* , no 48, 13 novembre 1965, p. 33-35.

9.

L'entretien télévisé, animé par Mike Wallace, est disponible en ligne : < www.cbsnews.com/news/mlk-a-riot-is-the-language-of-the-unheard/ >.

10.

Nom donné aux programmes de justice sociale de l'administration Johnson, en particulier dans le cadre de la « guerre contre la pauvreté ».

11.

Friedrich Nietzsche, *Le Nihilisme européen* , trad. Henri Albert, Paris, Fayard, 2011, p. 35.

12.

Le théologien et philosophe Cornell West définit ce « nihilisme noir » comme l'expression d'un vide existentiel provoqué par la déshumanisation des Noirs des quartiers pauvres par l'Amérique

blanche consumériste, qui ne les aime ni ne les voit et provoque en eux l'éradication de toute forme d'espoir. Il ajoute que, alors que les Noirs américains ont longtemps su résister à cette tendance, la désintégration des communautés et l'échec des leaders noirs laissèrent ce nihilisme saper les bases de l'expérience noire américaine. Cornell West, *Race Matters* , Boston, Beacon Press, 2001.

13. Ce discours mémorable est intégralement disponible sur le site de la bibliothèque présidentielle de LBJ : < www.lbjlib.utexas.edu/johnson/archives.hom/speeches.hom/650604.asp >.

14. Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , *op. cit* ., p. 287.

15. Ce phénomène sera mis en lumière par les sciences sociales. Voir Douglas Massey et Nancy Denton, *American Apartheid-Segregation and the Making of the Underclass* , Cambridge, Harvard University Press, 1998.

16. Interview du 18 mars 1966. King Institute, Stanford.

17. Je m'inspire ici de Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* , trad. Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [1988].

18. Cité in D. J. Garrow, *Bearing the Cross* , *op. cit.* , p. 466.

19. Cité in Thomas F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights : Martin Luther King Jr., and the Struggle for Economic Justice* , Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2007, p. 230.

20. David Goldberg et Trevor Griffey (dir.), *Black Power at Work : Community Control, Affirmative Action, and the Construction Industry* , Ithaca, Cornell University Press, 2010, p. 113.

21. Voir Andrew Diamond et Pap NDiaye, *Histoire de Chicago* , Paris, Fayard, 2013.

22. On parle de « White Ethnics » pour qualifier ces populations. Voir Matthew Frye Jacobson, *Roots Too : White Ethnic Revival in Post-Civil Rights America* , Cambridge, Harvard University Press, 2008.

23. R. D. Abernathy, *And the Walls Came Tumbling down* , *op. cit* ., p. 395.

24. En 1960, le recensement de Cicero indique que les Blancs représentent 99,9 % de la population. Lorsque, au début des années 1950, une famille noire tenta de s'y installer, une émeute éclata. Voir Alan B. Anderson et George W. Pickering, *Confronting the Color Line : The Broken Promise of the Civil Rights Movement in Chicago* , Athens, University of Georgia Press, 1986, p. 238.

25.

85 % des personnes interrogées l'affirment en effet ; 50 % sont hostiles à la présence noire dans leur voisinage et 88 % condamnent les unions mixtes. S. B. Oates, *Let the Trumpets Sound* , *op. cit.* , p. 418.

26.

Formule utilisée pour la première fois dans un entretien du 6 novembre 1960 avec Zenas Sears. King Institute, Stanford.

27.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 365.

28.

Hannah Arendt, « Reflections on Little Rock », *Commentary* , 1959, < http://learningspaces.org/forgotten/little_rock1.pdf >.

29.

Taylor Branch, « Citizen King », PBS DVD video, part 9, 2004.

30.

Guess Who's Coming to Dinner , de Stanley Kramer, Columbia Pictures, 1967.

31.

Martin Luher King, *Où allons-nous ?* , trad. Odile Pidoux, Paris Payot, 1968 [1967] ; rééd. partielle sous le titre *Black Power* , Paris, Payot, 2008.

32.

Kenneth Clark, *Ghetto noir* , *op. cit* ., p. 47.

33.

M. L. King, *Où allons-nous ?* , *op. cit* ., p. 114 et 148.

34.

Coretta Scott King, *Ma vie avec Martin Luther King* , *op. cit* ., p. 291.

35.

« Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. » F. Fanon, *Les Damnés de la terre* , *op. cit.* , 1991, p. 126.

36.

Discours donné le 11 août 1967 à Atlanta. La vidéo du discours est disponible en ligne : < www.youtube.com/watch?v=Suw_CQ3zfTY >.

37.

Peniel E. Joseph, *Stokely : A Life* , New York, Basic Civitas Books, 2014.

38.

Discours donné à la Glenville High School de Cleveland le 26 avril 1967. Enregistrement du discours disponible en ligne : < www.cleveland.com/specialreports/index.ssf/2012/01/martin_luther_king_jr_in_cleve.html >.

39.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 390.

40.

James R. Ralph Jr., *Northern Protest : Martin Luther King Jr., Chicago, and the Civil Rights Movement* , Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 197.

41.

M. L. King, *Where Do We Go from here* , 1967, traduction partielle in *Où allons-nous ?* , *op. cit.* , p. 70.

42.

Ibid. , p. 80.

43.

Télégramme de King au président Johnson, 25 juillet 1967. Fac-similé et retranscription intégrale disponibles sur le site d'American Radio Works : < http://americanradioworks.publicradio.org/features/king/telegram-7-25-67.html >.

44.

M. L. King, *Où allons-nous ?* , *op. cit* ., p. 81.

45.

Student Nonviolent Coordinating Committee, « On Vietnam », 6 janvier 1966. Texte disponible en ligne : < www2.iath.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Resources/Primary/Manifestos/SNCC_VN.html >.

46.

Langston Hughes, « Backlash Blues », in *The Panther and the Lash* , New York, Vintage Books, 1967.

47.

Paul Robeson, « Ho Chi Minh is Toussaint Louverture of Indo-China », *Freedom* , mars 1954.

48.

Voir Jordan Goodman, *Paul Robeson : A Watched Man* , New York, Verso, 2013.

49.

Peniel E. Joseph, *Stokely : A Life* , *op. cit* .

50.

M. L. King, *Où allons-nous ?* , *op. cit* ., p. 158.

51.

Le rôle décisif des photographies dans la prise de conscience nationale des injustices raciales à l'œuvre dans le Sud et le pouvoir politique des images ont été réévalués dans l'historiographie récente. Voir Maurice Berger, *For All the World to See : Visual Culture and the Struggle for Civil Rights* , New Haven, Yale University Press, 2010.

52.

Daniel S. Lucks, *Selma to Saigon : The Civil Rights Movement and the Vietnam War* , Lexington, University Press of Kentucky, 2014.

53.

La relation entre les agences gouvernementales de lutte contre la pauvreté et les grandes organisations des droits civiques fut dans certaines régions « symbiotique », l'État fédéral sous-traitant en quelque sorte son action locale aux militants. Voir les études de Dona Hamilton et Charles V. Hamilton, *Dual Agenda : Race and Social Welfare Policies of Civil Rights*

Organizations , New York, Columbia University Press, 1997, et de William Clayson, *Freedom is not enough : The War on Poverty and the Civil Rights Movement in Texas* , Austin, University of Texas Press, 2010.

54.

In Adam Fairclough, « Martin Luther King Jr. and the war in Vietnam », *Phylon* , vol. 45, n° 1, 1984, p. 19-39.

55.

Cité in T. F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights* , *op. cit* ., p. 313.

56.

Voir Sylvie Laurent, « The war on poverty & the poor people's campaign », Stanford Center on Poverty & Inequality, Working Paper, 2014, et Sidney M. Milkis et Jerome M. Mileur, *The Great Society And The High Tide of Liberalism* , Boston, University of Massachusetts Press, 2005.

57.

« Dr. King leads Chicago peace rally », *New York Times* , 26 mars 1967.

58.

Henry E. Darby et Margaret N. Rowley, « King on Vietnam and beyond », *Phylon* , vol. 47, n° 1, 1986, p. 43-50.

59.

M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit* ., p. 407-410.

60.

Ibid.

61.

Voir J. L. Lucaites et C. Calloway-Thomas, *Martin Luther King Jr. and the Sermonic Power of Public Discourse* , *op. cit* .

62.

Cité in Nick Kotz, *Judgment Days* , *op. cit* ., p. 395.

63.

« A Tragedy », *Washington Post* , 6 avril 1967.

64.

« Powell in plea for Black Power », *New York Times* , 11 janvier 1968.

65.

Cité in Tavis Smiley et David Ritz, *Death of a King : The Real Story* of *Dr* . *Martin Luther King Jr.'s Final Year* , New York, Little, Brown & Co., 2014, p. 132.

66.

Un sondage Harris commandé par *Newsweek* en 1968 révélait que seuls 18 % des Noirs interrogés souhaitaient un retrait du Vietnam, 8 % réclamaient le bombardement du Nord-Vietnam, 37 % soutenaient la politique de Johnson et 37 % étaient dans l'expectative. 54 % des membres de la bourgeoisie noire interrogés estimaient que Johnson menait une « excellente » politique au Vietnam. Voir Richard Lentz, *Symbols, the News Magazines, and Martin Luther*

King , Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990, p. 248.

67.

« Dr. King's disservice to his cause », *Life* , 21 avril 1967, p. 4.

68.

Martin Luther King, « Why I am opposed to the war in Vietnam », sermon donné à l'église d'Ebenezer, Atlanta, le 30 avril 1967. Fac-similé disponible sur le site des archives du King Center : < www.thekingcenter.org/archive/document/mlk-sermon-why-i-am-opposed-war-vietnam >.

69.

S. B. Oates, *Let the Trumpets Sound* , *op. cit.* , p. 447.

70.

Les documents secrets dits « papiers du Pentagone », ou *United States-Vietnam Relations, 1945-1967 : A Study Prepared by the Department of Defense* , furent publiés par le *New York Times* en juin 1971. Ils révèlent que les responsables politiques et militaires étaient lucides sur les faillites de l'armée américaine au Vietnam (« un bourbier tragiquement ingagnable ») mais entretenaient une propagande belliciste et contre-factuelle dans l'opinion publique.

71.

Hannah Arendt, « La désobéissance civile » (1969), in *Du mensonge à la violence* , trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 76.

72.

Cité in T. Smiley et D. Ritz, *Death of a King* , *op. cit* ., p. 218.

73.

Georgia Davis Powers, *I Shared the Dream : The Pride, Passion, and Politics of the First Black Woman Senator from Kentucky* , Far Hills, New Horizon Press, 1995.

74.

Heidi Siegrist, « An interview with Dr. Martin Luther King's doctor », 20 janvier 2014, < https://humanpractice.com/blog/posts/an-interview-with-dr-martin-luther-kings-doctor >.

75.

Cité in T. Smiley et D. Ritz, *Death of a King* , *op. cit* ., p. 108.

CHAPITRE 8. LE POISON DES INÉGALITÉS SOCIALES

1.

Télégramme envoyé le 19 septembre 1966. Fac-similé et transcription disponibles en ligne : < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/telegram_to_cesar_chavez/ >.

2.

William J. Barber, *Gunnar Myrdal. An Intellectual Biography* , Londres, Palgrave Macmillan, 2008.

3.

Walter A. Jackson, *Gunnar Myrdal and America's Conscience : Social Engineering and Racial*

Liberalism , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990, p. 369.

4.

M. L. King, *Où allons-nous ?* , *op. cit* ., p. 219.

5.

Cité in T. F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights* , *op. cit* ., p. 343.

6.

M. L. King, *Où allons-nous ?* , *op. cit* ., p. 196.

7.

RiseUpEconomics, « MLK's other dream : Economic justice and a guaranteed annual income », DailyKos.com, 18 janvier 2011, < www.dailykos.com/story/2011/01/18/936021/-MLK-s-Other-Dream-Economic-Justice-and-a-Guaranteed-Annual-Income# >.

8.

Martin Gilens, *Why Americans Hate Welfare* : *Race* , *Media, and the Politics of Antipoverty Policy* , Chicago, University of Chicago Press, 2000.

9.

Cité in Nick Kotz, *Judgment Days* , *op. cit* ., p. 393.

10.

Martin Luther King Jr., « To Minister to the Valley », Miami, 23 février 1968. King Center, Atlanta.

11.

Cité in T. F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights* , *op. cit* ., p. 337.

12.

M. L. King, *Où allons-nous ?* , *op. cit* ., p. 149.

13.

Les travaux du sociologue William Julius Wilson sur ces questions furent tout particulièrement pionniers depuis son premier ouvrage, *The Declining Significance of Race* , paru en 1978.

14.

Voir Sylvie Laurent, *Poor White Trash. La pauvreté odieuse du Blanc américain* , Paris, PUPS, 2011.

15.

< www.gphistorical.org >.

16.

Le lien symbolique entre emploi et citoyenneté a été analysé par Judith Shklar, *American Citizenship : The Quest for Inclusion* , Cambridge, Harvard University Press, 1991.

17.

Pour comprendre les convergences théoriques des pensées alternatives, on lira avec profit Olivier Besancenot et Michael Löwy, *Affinités révolutionnaires. Nos étoiles rouges et noires* , Paris, Fayard/Mille et Une Nuits, 2014.

18.

Michael G. Long, *Against Us, but for Us : Martin Luther King Jr. and the State* , Macon, Mercer

University Press, 2002.

19. « A proper sense of priorities », sermon donné le 6 février 1968 à la cathédrale de Washington.

20. Dans une lettre du 5 avril 1966, King exprime ses remerciements personnels à Yves Montant pour le grand succès de la soirée et pour son soutien à la cause du « mouvement pour la paix ». Original du document disponible sur les archives numériques du King Center, Atlanta : < www.thekingcenter.org/archive/document/letter-mlk-mr-yves-montand >.

21. Cité in S. B. Oates, *Let the Trumpets Sound* , *op. cit.* , p. 457.

22. Franklin D. Roosevelt, « Discours sur l'état de l'Union », 11 janvier 1944, < www.heritage.org/initiatives/first-principles/primary-sources/fdrs-second-bill-of-rights >.

23. M. L. King, *Autobiographie* , *op. cit.* , p. 421.

24. José Yglesias, « Dr. King March on Washington, Part II », *New York Times* , 21 mars 1967.

25. « Where do we go from here ? », discours donné devant les représentants de la SCLC à Atlanta, le 16 août 1967, < www.famous-speeches-and-speech-topics.info/martin-luther-king-speeches/martin-luther-king-speech-where-do-we-go-from-here.htm >.

26. « The racial crisis : A consensus », *Newsweek* , 21 août 1967, cité in Adam Fairclough, *To Redeem the Soul of America : The Southern Christian Leadership Conference and Martin Luther King Jr.* , Athens, University of Georgia Press, 2001, p. 358.

27. Cité in T. F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights* , *op. cit* ., p. 131.

28. James Tracy et Amy Sonnie, *Hillbilly Nationalists, Urban Race Rebels, and Black Power : Community Organizing in Radical Times* , New York, Melville House, 2011.

29. John Holloway, *Change the World without Taking Power* , Londres, Pluto Press, 2002.

30. Voir Kenneth O'Reilly, « *Racial Matters* », *op. cit* ., p. 267.

31. Gerald D. McKnight, *The Last Crusade : Martin Luther King Jr., the FBI, and the Poor People's Campaign* , Boulder, Westview Press, 1998, p. 23.

32. *Ibid* .

33.

Michael Honey, *Going down Jericho Road : Martin Luther King's Last Campaign* , New York, Norton, 2007, p. 404.

34.

Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* , Paris, Marcel Rivière, 1972 [1908]. Sorel fut traduit en anglais pour la première fois en 1914.

35.

Hasel Erskins, « The polls : demonstrations and race riots », *Public Opinion Quaterly* , vol. 31, n^{o} 4, 1968, p. 658-659, cité in Richard Lentz, *Symbols, The News Magazines, and Martin Luther King* , *op.* cit., p. 77.

36.

Cité in Edward R. Schmitt, *President of the Other America : Robert Kennedy and the Politics of Poverty* , Amherst, University of Massachusetts Press, 2011, p. 175.

37.

Jones, devenu Amiri Baraka, racontera avec émotion cette rencontre lors d'un discours donné le 20 janvier 2011 à l'université de Virginie.

38.

Discours à la Convention annuelle de l'assemblée rabbinique des États-Unis, 25 mars 1968. Le compte-rendu de l'échange entre King et les rabbins est accessible en ligne : < http://gendlergrapevine.org/wp-content/uploads/2013/06/Conversation-with-Martin-Luther-King.pdf >.

39.

« The drum major instinct », 4 février 1968, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_the_drum_major_instinct/ >.

40.

Cité in Serge Molla, *Les Idées noires de Martin Luther King* , Genève, Labor et Fides, 2008, p. 153.

41.

J'emprunte cette phrase et ces parallèles à Michael Löwy, dans son article « Énigme et mélancolie du pari révolutionnaire », sd, disponible sur le site de Daniel Bensaïd : < http://danielbensaid.org/Enigme-et-melancolie-du-pari >.

42.

Cité in Peter C. Muir, *Long Lost Blues : Popular Blues in America, 1850-1920* , Chicago, University of Illinois Press, 2010, p. 103.

43.

« Unfulfilled dreams », sermon donné à Ebenezer, Atlanta, le 3 mars 1968, < http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_unfulfilled_dreams/ >.

44.

« Address at SCLC Ministers Leadership Training Program », 20 février 1968. King Institute, Stanford.

45.

Propos de Daniel Bensaïd à propos de Walter Benjamin, in Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin,*

sentinelle messianique. À la gauche du possible , Paris, Plon, 1990, p. 8 ; rééd. Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, p. 145.

46.

Discours traduit en français disponible en ligne : < www.larecherchedubonheur.com/article-5451533.html >.

47.

Cité in Michael Honey, *Going down Jericho Road* , *op. cit.* , p. 433.

48.

Voir par exemple Gerald Posner, *Killing the Dream : James Earl Ray and the Assassination of Martin Luther King Jr* ., New York, Random House, 1998. À paraître : Pate McMichael, *Klandestine : How a Klan Lawyer and a Checkbook Journalist Helped James Earl Ray Cover up His Crime* , Chicago, Chicago Review Press, 2015.

Épilogue

1.

Léopold Sédar Senghor, « Élégie pour Martin Luther King » (pour un orchestre de jazz), *Éthiopiques* , n° spécial centenaire, 1er semestre 2006, < http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1476 >.

2.

Il s'agit d'un extrait de la pièce *Agamemnon* , sensiblement modifiée par Robert Kennedy en cette occasion (traduction littérale).

3.

Rebecca Burns, *Burial for a King : Martin Luther King Jr.'s Funeral and the Week that Transformed Atlanta and Rocked the Nation* , New York, Scribner, 2011.

4.

Cité in Michael Honey, *Going Down Jericho Road* , *op. cit.* , p. 450.

5.

Intégralité du texte original disponible en ligne : < www.bates.edu/150-years/months/april/benjamin-mays-king-eulogy/ >.

6.

Nina Simone, *Why ? (The King of Love is Dead)* , titre enregistré le 7 avril 1968, < www.youtube.com/watch?v=8Uy8cyVWU2A >.

7.

La mairie s'engage également à augmenter les salaires et les conditions de travail des employés municipaux mais, malgré de nouvelles mobilisations, le statut des éboueurs demeurera insatisfaisant. Voir Michael Honey, *Going down Jericho Road* , *op. cit* .

8.

Voir G. D. McKnight, *The Last Crusade* , *op. cit* .

9. Gordon K. Mantler, *Power to the Poor : Black-Brown Coalition and the Fight for Economic Justice, 1960-1974* , Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2013.

10. George H. Bush, *All the Best. George Bush : My Life in Letters and Other Writings* , New York, Scribner, 2000, p. 116.

11. Marshall Frady, *Jesse : The Life and Pilgrimage of Jesse Jackson* , New York, Simon & Shuster, 1996, p. 243.

12. L'enregistrement de la conférence de presse du 5 avril 1968 est intégralement disponible en ligne : < www.history.com/speeches/stokely-carmichael-on-assassination-of-martin-luther-king-jr#stokely-carmichael-on-assassination-of-martin-luther-king-jr >.

13. Voir Kenneth O'Reilly, « *Racial Matters* » , *op. cit.* , et George Derek Musgrove, *Rumor, Repression, and Racial Politics : How the Harassment of Black Elected Officials Shaped Post-Civil Rights America* , Athens, University of Georgia Press, 2012.

14. Robert Charles Smith, *We Have no Leaders : African Americans in the Post-Civil Rights Era* , New York, SUNY Press, 1996.

15. La Fraction armée rouge en Allemagne s'inspire des mots d'ordre et même de l'image de la panthère dans sa communication. Angela Davis, l'égérie des Black Panthers, est par ailleurs considérée comme une héroïne de la résistance à l'oppression, de l'Europe à Cuba. Le Black Panther Party (BPP) est par ailleurs très impliqué dans la lutte anticoloniale en Afrique. Voir Joshua Bloom et Waldo E. Martin Jr., *Black against Empire* , Berkeley, University of California Press, 2013.

16. Charles E. Jones, *The Black Panther Party (Reconsidered)* , Baltimore, Black Classic Press, 2005.

17. Martin Gilens, « How the poor became Black : The racialization of American poverty in the mass media », in Sanford F. Schram, Joe Soss et Richard C. Fording (dir.), *Race and the Politics of Welfare Reform* , Ann Harbor, University of Michigan Press, 2003.

18. Matthew D. Lassiter, *The Silent Majority : Suburban Politics in the Sunbelt South* , Princeton, Princeton University Press, 2007.

19. La déclaration de Gary est disponible dans sa version originale et intégrale en ligne : < www.blackpast.org/primary/gary-declaration-national-black-political-convention-1972 >.

20. Voir les analyses tranchantes de l'universitaire marxiste Manning Marable, *Beyond Black and*

White : Transforming African-American Politics , New York, Verso, 1995.

21.

Voir Michele Norris, « One dream », *Time Magazine* , août-sept. 2013, p. 73.

22.

Gavin Wright, *Sharing the Prize : The Economics of the Civil Rights Revolution in the American South* , Cambridge, Harvard University Press, 2013.

23.

« King's dream remains an elusive goal : Many Americans see racial disparities », Washington, Pew Research Center, 22 août 2013, < www.pewsocialtrends.org/files/2013/08/final_full_report_racial_disparities.pdf >.

24.

Abigail Thernstrom et Stephan Thernstrom, « Black progress : How far we've come, and how far we have to go », Brookings Institution, printemps 1998, < www.brookings.edu/research/articles/1998/03/spring-affirmativeaction-thernstrom >.

25.

Paul Taylor *et al* ., « Marrying out : One-in-seven marriages is interracial or interethnic », Washington, Pew Research Center, 2010.

26.

Lors des émeutes de Ferguson dans le Missouri en novembre 2014, le Pew Research Center a publié une série de sondages confirmant le clivage racial dans la perception de la bavure policière qui coûta la vie à un jeune Noir. Voir Bruce Drake, « Ferguson highlights deep divisions between Blacks and Whites in America », 26 novembre 2014, < www.pewresearch.org/fact-tank/2014/11/26/ferguson-highlights-deep-divisions-between-blacks-and-whites-in-america/ >.

27.

Michelle Alexander, *The New Jim Crow : Mass Incarceration in the Age of Colorblindness* , New York, The New Press, 2010.

28.

Sylvie Laurent, « Une bien longue marche vers l'égalité raciale », *Le Monde diplomatique* , 27 août 2013, < www.monde-diplomatique.fr/carnet/2013-08-27-mlk >.

29.

Voir Tavis Smiley et David Ritz, *Death of a King , op. cit.* ; Michael Eric Dyson, *I May not Get There with You : The True Martin Luther King Jr.* , New York, Free Press, 2000 ; Thomas F. Jackson, *From Civil Rights to Human Rights , op. cit.* ; William P. Jones, *The March on Washington , op. cit.*

30.

Voir Lewis Baldwin et Rufus Burrow Jr., *The Domestication of Martin Luther King Jr. : Clarence B. Jones, Right-Wing Conservatism, and the Manipulation of the King Legacy* , Eugene, Cascade Books, 2013.

31.

Je m'inspire ici de la phrase de René Char à propos de la Résistance française : « Notre héritage

n’est précédé d’aucun testament », et du travail de l’historienne Sophie Wahnich qui la cite, in *Histoire d’un trésor perdu. La transmission de l’événement révolutionnaire, 1789-2012* , Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 7.

32.

« Which way shall we go », discours tenu le 2 août 1967 à Louisville dans le Kentucky, cité par James Cone, « Martin Luther King and the Third World », in P. J. Albert et R. Hoffman, *We Shall Overcome* , *op. cit* ., p. 210.

33.

Une étude réalisée à l’université de Chicago en 2013 montre qu’alors que seuls 46 % des Blancs voient leur statut social s’améliorer dans l’avenir, plus de 70 % des Africains-Américains en sont convaincus. « The public mood : White malaise but optimism among Blacks, Hispanics », The Associated Press-NORC Center for Public Affairs Research, 2013. Ces résultats sont confirmés par une autre étude : « State of the Black Family Survey », *Ebony Magazine* -W. K. Kellogg Foundation, avril 2014. Cet optimisme n’est en revanche pas applicable aux questions raciales, pour lesquelles les Noirs sont nettement plus pessimistes que les Blancs. Voir Randall Kennedy, « Black America’s Promised Land : Why I am still a racial optimist », *American Prospect* , automne 2014, < http://prospect.org/article/black-americas-promised-land-why-i-am-still-racial-optimist >.

34.

« *Lord, we ain’t what we oughta be. We ain’t what we want to be. We ain’t what we gonna be. But, thank God, we ain’t what we was* . » Dans un enregistrement retrouvé en janvier 2014 par le musée de l’État de New York, King prononce ces mots d’un « esclave pasteur » à l’occasion du centenaire de l’Acte d’émancipation. L’enregistrement intégral est accessible en ligne : < www.npr.org/2014/01/20/264226759/a-promise-unfulfilled-1962-mlk-speech-recording-is-discovered >.

Bibliographie

Textes de Martin Luther King Jr.

Stride toward Freedom : The Montgomery Story, Boston, Beacon Press, 2010 [1958] ; trad. fr. : *Combats pour la liberté*, trad. Laurent Martin et Odile Pidoux, Paris, Payot, 1968.

Why We Can't Wait, New York, Harper & Row, 1963 ; trad. fr. : *La Révolution non violente*, trad. Odile Pidoux, Paris, Payot, 1969.

Strength to Love, New York, Harper & Row, 1963 ; trad. fr. : *La Force d'aimer*, trad. Jean Bruls, Paris, Casterman, 1990 [1968].

Where Do We Go From Here : Chaos or Community ?, New York, Harper & Row, 1967 ; trad. fr. : *Où allons-nous ? La dernière chance de la démocratie américaine*, trad. Odile Pidoux, Paris, Payot, 1968 ; rééd. partielle : *Black Power*, Paris, Payot, 2008.

The Trumpet of Conscience, New York, Harper & Row, 1968.

La Seule Révolution, Paris, Casterman, 1968.

Je fais un rêve. Les grands textes du pasteur noir, trad. Marc Saporta, Paris, Centurion, 1987 ; rééd. Bayard, 1998.

The Autobiography of Martin Luther King Jr., éd. Clayborne Carson, New York, Warner Books & Time Warner AudioBooks, 1998 ; trad. fr. : *Autobiographie*, trad. Marc Saporta et Michèle Truchan-Saporta, Paris, Bayard, 1998.

Knock at Midnight : Inspiration from the Great Sermons of Reverend Martin Luther King Jr., éd. Clayborne Carson et Peter Holloran, New York, Warner Books & Time Warner AudioBooks, 1998.

A Call to Conscience : The Landmark Speeches of Dr. Martin Luther King Jr., éd. Clayborne Carson et Kris Shepard, New York, Warner Books & Time Warner AudioBooks, 2001.

The Radical King, éd. Cornel West, Boston, Beacon Press, 2015.

The Papers of Martin Luther King Jr., vol. 1 : *Called to Serve, January 1929-*

June 1951, éd. Clayborne Carson, Ralph E. Luker et Penny A. Russell, Berkeley, University of California Press, 1992.

The Papers of Martin Luther King Jr., vol. 2 : *Rediscovering Precious Values, July 1951-November 1955*, éd. Clayborne Carson, Ralph E. Luker, Penny A. Russell et Peter Holloran, Berkeley, University of California Press, 1994.

The Papers of Martin Luther King Jr., vol. 3 : *Birth of a New Age, December 1955-December 1956*, éd. Clayborne Carson, Stewart Burns, Susan Carson, Pete Holloran et Dana Powell, Berkeley, University of California Press, 1997.

The Papers of Martin Luther King Jr., vol. 4 : *A Symbol of the Movement, January 1957-December 1958*, éd. Clayborne Carson, Susan Carson, Adrienne Clay, Virginia Shadron et Kerry Taylor, Berkeley, University of California Press, 2000.

The Papers of Martin Luther King Jr., vol. 5 : *Threshold of a New Decade, January 1959-December 1960*, éd. Clayborne Carson, Tenisha Armstrong, Susan Carson, Adrienne Clay et Kieran Taylor, Berkeley, University of California Press, 2005.

The Papers of Martin Luther King Jr., vol. 6 : *Advocate of the Social Gospel, September 1948-March 1963*, éd. Clayborne Carson, Susan Carson, Susan Englander, Troy Jackson et Gerald L. Smith, Berkeley, University of California Press, 2007.

Ouvrages et articles de référence

Itinéraires socialistes chrétiens (1882-1982), Genève, Labor et Fides, 1983.

Abernathy, Ralph David, *And the Walls Came Tumbling down*, New York, Harper & Row, 1989.

Agamben, Giorgio, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. J. Revel, Paris, Payot, 2004.

Albert, Peter J. et Ronald Hoffman (dir.), *We Shall Overcome : Martin Luther King and the Black Freedom Struggle*, New York, Da Capo Press, 1990.

Alexander, Michelle, *The New Jim Crow : Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York, The New Press, 2010.

Anderson, Alan B. et George W. Pickering, *Confronting the Color Line* : *The Broken Promise of the Civil Rights Movement in Chicago*, Athens, University of Georgia Press, 1986.

Anderson, Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996 [1991].

Anderson, Kevin R., *Agitations : Ideologies and Strategies in African American Politics*, Fayetteville, University of Arkansas Press, 2010.

Ansbro, John J., *Martin Luther King Jr. : Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change*, New York, Madison Books, 2000.

Appy, Christian G., *Working-Class War : American Combat Soldiers and Vietnam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993.

Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

–, *Les Origines du totalitarisme, vol. 2, L'impérialisme*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1972.

Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1993.

Arnesen, Eric, « No "graver danger" : Black anticommunism, the Communist Party, and the race question », *Labor : Studies in Working-Class History of the Americas*, vol. 3, n° 4, 2006.

Augustin (saint), *La Cité de Dieu*, trad. G. Combes, in *Œuvres de saint Augustin*, vol. 35, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Badiou, Alain, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998.

Bagley, Edythe Scott, *Desert Rose : The Life and Legacy of Coretta Scott King*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2012.

Baldwin, James, « The dangerous road before Martin Luther King », *Harper's Magazine*, février 1961, p. 33-42.

–, *La prochaine fois, le feu*, trad. Michel Sciama, Paris, Gallimard, 1996 [1963].

–, *Chassés de la lumière*, trad. Magali Berger, Paris, Stock, 1972.

Baldwin, Lewis, *There is a Balm in Gilead : The Cultural Roots of Martin Luther King Jr.*, Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 1991.

–, *The Voice of Conscience : The Church in the Mind of Martin Luther King Jr.*, New York, Oxford University Press, 2010.

Baldwin, Lewis (dir.), *« In a Single Garment of Destiny » : A Global Vision*

of Justice, Boston, Beacon Press, 2012.
Baldwin, Lewis et Rufus Burrow Jr., *The Domestication of Martin Luther King Jr. : Clarence B. Jones, Right-Wing Conservatism, and the Manipulation of the King Legacy*, Eugene, Cascade Books, 2013.
Barber, William J., *Gunnar Myrdal. An Intellectual Biography*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008.
Bayor, Ronald H., *Race and the Shaping of Twentieth-Century Atlanta*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1996.
Beaumont, Elizabeth, *The Civic Constitution : Civic Visions and Struggles in the Path toward Constitutional Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
Bellah, Robert N., « Civil religion in America », *Daedalus*, nº 96, 1967, p. 1-21 – trad. fr. : « La religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 35, 1973, p. 7-22.
Bellamy, Edward, *Cent ans après, ou l'An 2000*, Paris, Infolio, 2008 [1888].
Bensaïd, Daniel, *Walter Benjamin, sentinelle messianique. À la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990 ; rééd. Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.
–, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris, Fayard, 1997.
Bercovitch, Sacvan, *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
Berger, Maurice, *For All the World to See : Visual Culture and the Struggle for Civil Rights*, New Haven, Yale University Press, 2010.
Besancenot, Olivier et Michael Löwy, *Affinités révolutionnaires. Nos étoiles rouges et noires*, Paris, Fayard/Mille et Une Nuits, 2014.
Birt, Robert E., *The Liberatory Thought of Martin Luther King Jr. : Critical Essays on the Philosopher King*, Lanham, Lexington Books, 2012.
Biswas, Paromita, *Colonial Displacements : Nationalist Longing and Identity among Early Indian Intellectuals in the United States*, ProQuest, UMI Dissertation Publishing, 2011.
Blackstock, Nelson, *Cointelpro : The FBI's Secret War on Political Freedom*, New York, Pathfinder Books, 1988 [1975].
Blaser, Klauspeter, « Du christianisme social au socialisme chrétien », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, nº 62, 1999, p. 75-84.
Bloom, Joshua et Waldo E. Martin Jr., *Black against Empire*, Berkeley,

University of California Press, 2013.
Borstelmann Thomas, *The Cold War and the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
Boulton, Alexander O., « The American paradox : Jeffersonian equality and racial science », *American Quarterly*, vol. 47, nº 3, 1995, p. 467-492.
Branch, Taylor, *Parting the Waters : America in the King Years 1954-1963*, New York, Simon & Schuster, 1988.
Breitman, George, *The Last Year of Malcolm X : The Evolution of a Revolutionary*, New York, Pathfinder Press, 1970.
Brown, Amanda, *Martin and the Disinherited*, ProQuest, UMI Dissertation Publishing, 2011.
Brown-Nagin, Tomiko, *Courage to Dissent : Atlanta and the Long History of the Civil Rights Movement*, New York, Oxford University Press, 2012.
Burns, Rebecca, *Burial for a King : Martin Luther King Jr.'s Funeral and the Week that Transformed Atlanta and Rocked the Nation*, New York, Scribner, 2011.
Burrow, Rufus, *Personalism : a Critical Introduction*, Saint Louis, Chalice Press, 1999.
–, *Extremist for Love : Martin Luther King Jr., Man of Ideas and Nonviolent Social Action*, Minneapolis, Fortress Press, 2014.
Bush, George W. H., *All the Best. George Bush : My Life in Letters and Other Writings*, New York, Scribner, 2000.
Bynum, Cornelius L., *A. Philip Randolph and the Struggle for Civil Rights*, Urbana, University of Illinois Press, 2010.
Callahan, Allen Dwight, *The Talking Book : African Americans and the Bible*, New Haven, Yale University Press, 2006.
Carawan, Candie et Guy, *Sing for Freedom : The Story of the Civil Rights Movement through its Songs*, Montgomery, NewSouth Books, 2008.
Carson, Clayborne, « Martin Luther King Jr. : Charismatic leadership in a mass struggle », *Journal of American History*, nº 74, 1987, p. 448-454.
–, « The student papers of Martin Luther King Jr. : A summary statement on research », *Journal of American History*, nº 78, 1991, p. 23-40.
–, « Editing Martin Luther King Jr. : Political and scholarly issues », in George Bornstein et Ralph G. Williams (dir.), *Palimpsest : Editorial Theory in the Humanities*, Ann Arbor, University of Michigan Press,

1993, p. 305-316.
–, « Martin Luther King Jr., and the African-American Social Gospel », in Paul E. Johnson (dir.), *African-American Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 159-177.
–, « Martin Luther King Jr. : The Crozer seminary years », *Journal of Blacks in Higher Education*, n° 16, 1997.
–, « The Morehouse years », *Journal of Blacks in Higher Education*, n° 15, 1997.
–, *Martin's Dream* : *My Journey and the Legacy of Martin Luther King Jr.*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
Cervera-Marzal, Manuel, *Désobéir en démocratie. La pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.
Césaire, Aimé, « Nègreries : jeunesse noire et assimilation », *L'Étudiant noir*, n° 1, mars 1935, p. 3 ; rééd. *Les Temps modernes*, n° 676, 2013, p. 246-248.
–, *Une tempête. Adaptation de* La Tempête *de Shakespeare pour un théâtre nègre*, Paris, Seuil, 1972.
Chakrabarty, Bidyut, *Confluence of Thought : Mohandas Karamchand Gandhi and Martin Luther King Jr.*, New York, Oxford University Press, 2013.
Clark, Kenneth, *Ghetto noir*, trad. Yves Malartic, Paris, Payot, 1969 [1965].
Clayson, William, *Freedom is not enough : The War on Poverty and the Civil Rights Movement in Texas*, Austin, University of Texas Press, 2010.
Colley, Zoe A., *Ain't Scared of Your Jail : Arrest, Imprisonment, and the Civil Rights Movement*, Miami, University Press of Florida, 2012.
Craig, Robert H., *Religion and Radical Politics : An Alternative Christian Tradition in the United States*, Philadelphie, Temple University Press, 1995.
Culoma, Michaël, *La Religion civile de Rousseau à Robespierre*, Paris, L'Harmattan, 2010.
Dailey, Jane, Glenda Elizabeth Gilmore et Simon Bryant (dir.), *Jumpin' Jim Crow : Southern Politics from Civil War to Civil Righs*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000.
Dain, Bruce, *A Hideous Monster of the Mind : American Race Theory in the Early Republic*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Dallek, Robert, *Flawed Giant : Lyndon Johnson and His Times, 1961-1973*, New York, Oxford University Press, 1998.
Dalton, Dennis, *Mahatma Gandhi : Nonviolent Power in Action*, New York, Columbia University Press, 2013.
Darby, Henry E. et Margaret N. Rowley, « King on Vietnam and beyond », *Phylon*, vol. 47, n° 1, 1986, p. 43-50.
Darsey, James, *The Prophetic Tradition and Radical Rhetoric in America*, New York, New York University Press, 1999.
Dasgupta, Ajit. K., *Gandhi's Economic Thought*, Londres, Routledge, 1996.
D'Emilio, John, *Lost Prophet : The Life and Times of Bayard Rustin*, New York, Free Press, 2003.
Denning, Michael, *The Cultural Front : the Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, Londres, Verso, 1996.
Diamond, Andrew et Pap Ndiaye, *Histoire de Chicago*, Paris, Fayard, 2013.
Douglass, Frederick, *Mémoires d'un esclave*, trad. Normand Baillargeon et Chantal Santerre, Montréal, Lux, 2007 [1845].
Dowd Hall, Jacquelyn, « The long Civil Rights Movement and the political uses of the past », *The Journal of American History*, vol. 91, n° 4, 2005.
Du Bois, William Edward Burghardt, *Les Âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007 [1903].
–, *The Correspondence of W. E. B. Du Bois : Selections, 1877-1934*, vol. 1, Boston, University of Massachusetts Press, 1997.
–, « As the crow flies », *The Crisis*, novembre 1932.
–, *Black Reconstruction in America (1860-1880)*, New York, Free Press, 1999 [1935].
–, *Darkwater : Voices from within the Veil*, New York, Dover Publications, 1999.
Dyer, Justin Buckley, *Natural Law and the Antislavery Constitutional Tradition*, New York, Cambridge University Press, 2012.
Dyson, Michael Eric, *I May not Get There with You : The True Martin Luther King Jr.*, New York, Free Press, 2000.
Ellison, Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, trad. Magali et Robert Merle, Paris, Grasset, 2002 [1952].
–, *The Collected Essays of Ralph Ellison*, New York, Modern Library, 2003.
Fairclough, Adam, « Martin Luther King Jr. and the war in Vietnam »,

Phylon, vol. 45, n° 1, 1984, p. 19-39.
–, *To Redeem the Soul of America : The Southern Christian Leadership Conference and Martin Luther King Jr.*, Athens, University of Georgia Press, 2001.
Fanon, Frantz, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
–, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1961.
Farmer, James, *Lay Bare the Heart : An Autobiography of the Civil Rights Movement*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1998.
Faulkner, William, « Appendice Compson », *Le Bruit et la Fureur*, in *Œuvres romanesques I.*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1977 [1946], p. 633-650.
Ferguson, Karen,*Black Politics in New Deal Atlanta*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001.
Fisher, Frederick B., *That Strange Little Brown Man Gandhi*, New York, Ray Long & Richard R. Smith, 1932.
Fitzhugh Brundage, William, *Lynching in the New South : Georgia and Virginia, 1880-1930*, Urbana, University of Illinois Press, 1993.
Foner, Eric, « Why is there no socialism in the United States ? », *History Workshop*, n° 17, 1984, p. 57-80.
Fowler, Carolyn, *A Knot in the Thread : The Life and Work of Jacques Roumain*, Washington, Howard University Press, 1980.
Frady, Marshall, *Jesse : The Life and Pilgrimage of Jesse Jackson*, New York, Simon & Shuster, 1996.
François-Wachter, Daniel, *Le Mal dans la démocratie américaine. Incidence de la réflexion philosophique sur la perception du mal dans la démocratie américaine*, Paris, L'Harmattan, 2000.
Franklin, John Hope et Scott Ellsworth (dir.), *The Tulsa Race Riot : A Scientific, Historical and Legal Analysis*, Oklahoma City, Tulsa Race Riot Commission, 2000.
Gage, Beverly, « What an uncensored letter to M. L. K. reveals », *New York Times*, 11 novembre 2014.
Gallagher, Gary W. et Alan T. Nolan (dir.), *The Myth of the Lost Cause and Civil War History*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
Gandhi, Mohandas Karamchand, *Constructive Programme : Its Meaning and Place*, 2e éd., Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1948.

–, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965.
–, *Lettres à l'âshram*, Paris, Albin Michel, 1971.
–, *The Collected Works of Mahatma Gandhi (May-August 1924)*, Londres, Obscure Press, 2006.
–, *Ghandi on Non-Violence*, éd. Thomas Merton, New York, New Directions, 2007.
–, *Autobiographie, ou mes expériences de vérité*, trad. Georges Belmont, Paris, PUF, 2007.
Gandhi, Rajmohan, *Mohandas : A True Story of a Man, his People and an Empire*, New Delhi, Penguin Books, 2006.
Garrow, David J., *The FBI and Martin Luther King Jr. : From « Solo » to Memphis*, New York, Penguin Books, 1983.
–, *Bearing the Cross : Martin Luther King Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York, William Morrow & Co, 1986.
Garvey, Marcus, « Speech to the UNIA on the occasion of Gandhi's arrest », mars 1922, reproduit in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 5, n° 2, 1985, p. 35-38.
Gellman, Erik S., *Death Blow to Jim Crow : The National Negro Congress and the Rise of Militant Civil Rights*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.
Ghaemi, Nassir, *A First-Rate Madness : Uncovering the Links between Leadership and Mental Illness*, New York, Penguin Books, 2012.
Ghosh, B. N., *Beyond Gandhian Economics : Towards a Creative Deconstruction*, New Delhi, Sage, 2013.
Gilmore, Glenda Elizabeth, *Defying Dixie : The Radical Roots of Civil Rights, 1919-1950*, New York, Norton, 2008.
Gilens, Martin, *Why Americans Hate Welfare* : *Race, Media, and the Politics of Antipoverty Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
Glen, John M., *Highlander : No Ordinary School*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1996.
Goldberg, David et Trevor Griffey (dir.), *Black Power at Work : Community Control, Affirmative Action, and the Construction Industry*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

Goodman, Jordan, *Paul Robeson : A Watched Man*, New York, Verso, 2013.
Goodson, Steve, *Highbrows, Hillbillies, and Hellfire : Public Entertainment in Atlanta, 1880-1930*, Athens, University of Georgia Press, 2002.
Grant, Colin, *Negro with a Hat : The Rise and Fall of Marcus Garvey*, New York, Oxford University Press, 2010.
Grant, Donald Lee, *The Way it Was in the South : The Black Experience in Georgia*, Athens, University of Georgia Press, 2001.
Guillot, Olivier, *Saint Martin, apôtre des pauvres*, Paris, Fayard, 2008.
Gusdorf, Georges, *Les Révolutions de France et d'Amérique : la violence et la sagesse*, Paris, La Table Ronde, 2005.
Gutiérrez, Ramón A., « Internal colonialism : An American theory of race », *Du Bois Review Social Science Research on Race*, nº 1, 2004, p. 281-295.
Hamilton, Dona et Charles V. Hamilton, *Dual Agenda : Race and Social Welfare Policies of Civil Rights Organizations*, New York, Columbia University Press, 1997.
Hansen, Drew D., *The Dream : Martin Luther King Jr., and the Speech that Inspired a Nation*, New York, Harper Collins, 2003.
Harries, Richard, *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics : God and Power*, New York, Oxford University Press, 2010.
Hatfield, Edward A., « Auburn Avenue (Sweet Auburn) », *New Georgia Encyclopedia*, 2013.
Heschel, Susannah, « God-talk, friendship, and activism : Theological affinity and the relationship between Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King Jr », < jewishfederations.org >.
Hogan, Wesley C., *Many Minds, One Heart : SNCC's Dream for a New America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007.
Holloway, John, *Change the World without Taking Power*, Londres, Pluto Press, 2002.
Honey, Michael, *Going down Jericho Road : Martin Luther King's Last Campaign*, New York, Norton, 2007.
–, « Remembering the courage of Martin Luther King Jr. », *History News Network*, 27 janvier 2011.
–, *All Labor Has Dignity*, Boston, Beacon Press, 2011.
Hopkins, C. Howard, *The Rise of the Social Gospel in American*

Protestantism, 1865-1915, New Haven, Yale University Press, 1940.
Horne, Gerald, *Black Liberation/Red Scare : Ben Davis and the Communist Party*, Newark, University of Delaware Press, 1994.
Howard-Pitney, David, *The African American Jeremiad : Appeals for Justice in America*, Philadelphie, Temple University Press, 2005.
Hughes, Langston, « Let America be America again », *Esquire*, juillet 1936.
–, « Backlash Blues », in *The Panther and the Lash*, New York, Vintage Books, 1967.
Hunt, James D., *An American Looks at Gandhi : Essays in Satyagraha, Civil Rights, and Peace*, New Delhi, Chicago, Promilla & Co., 2005.
Jackson, Roswell F. et Rosalyn M. Patterson, « A brief history of selected Black churches in Atlanta », *The Journal of Negro History*, vol. 74, n^{o} 1/4, 1989, p. 31-52.
Jackson, Thomas F., *From Civil Rights to Human Rights : Martin Luther King Jr., and the Struggle for Economic Justice*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2007.
Jackson, Troy, *Becoming King : Martin Luther King Jr. and the Making of a National Leader*, Lexington, University Press of Kentucky, 2008.
Jackson, Walter A., *Gunnar Myrdal and America's Conscience : Social Engineering and Racial Liberalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990.
Jacobson, Matthew Frye, *Roots Too : White Ethnic Revival in Post-Civil Rights America*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
James, C. L. R., « The Revolution and the Negro », *New International*, vol. 5, décembre 1939, p. 339-343, < www.marxists.org/archive/james-clr/works/1939/12/negro-revolution.htm >.
–, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [1938].
Jelks, Randal Maurice, *Benjamin Elijah Mays, Schoolmaster of the Movement : A Biography*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.
Johnson, Lyndon B., *Ma vie de président*, Paris, Buchet-Chastel, 1972.
Johnson, Robert David, *All the Way with LBJ : The 1964 Presidential Election*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
Jones, Charles E., *The Black Panther Party (Reconsidered)*, Baltimore, Black

Classic Press, 2005.
Jones, Clarence B., *Behind the Dream : The Making of the Speech that Transformed a Nation*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.
Jones, William P., « “Nothing Special to Offer the Negro” : Revisiting the “Debsian view’ of the Negro question” », *International Labor and Working-Class History*, vol. 74, n° 1, 2008, p. 212-224.
–, *The March on Washington : Jobs, Freedom, and the Forgotten History of Civil Rights*, New York, Norton, 2013.
Joseph, Peniel E., *Stokely : A Life*, New York, Basic Civitas Books, 2014.
Kaplan, Edward K. et Samuel H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel, Prophetic Witness*, New Haven, Yale University Press, 2007.
Kapur, Sudarshan, *Raising up a Prophet : The African American Encounter with Gandhi*, Boston, Beacon Press, 1992.
Kelley, Robin, *Hammer and Hoe : Alabama Communists During the Great Depression*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990.
–, « “We are not what we seem” : Rethinking Black working-class opposition in the Jim Crow South », *The Journal of American History*, vol. 80, n° 1, 1993, p. 75-112.
Khan, Salah J., « *Une tempête* dans la littérature-monde. Aimé Césaire et la figure d’Ariel », Les Littératures francophones : pour une littérature-monde ?, n° 7, 2011, p. 97-109.
Kierkegaard, Søren, *Journal*, t. I, Paris, Gallimard, 1935.
King, Martin Luther Sr., *Daddy King : An Autobiography*, New York, William Morrow & Co., 1980.
King, Wilma, *African American Childhoods : Historical Perspectives from Slavery to Civil Rights*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
Kirby, John B., *Black Americans in the Roosevelt Era* : *Liberalism and Race*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1980.
Kleftaras, Georges, *La Dépression. Approche cognitive et comportementale*, Paris, L’Harmattan, 2004.
Kotz, Nick, *Judgment Days : Lyndon Baines Johnson, Martin Luther King Jr., and the Laws that Changed America*, New York, Houghton Mifflin, 2005.
Kuhn, Clifford M., Harlon E. Joye et E. Bernard West, *Living Atlanta : An Oral History of the City, 1914-1948*, Atlanta, Atlanta Historical Society,

1990.
Lassiter, Matthew D., *The Silent Majority : Suburban Politics in the Sunbelt South*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
Laugier, Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2011.
Laurent, Sylvie, *Poor White Trash. La pauvreté odieuse du Blanc américain*, Paris, PUPS, 2011.
–, « La violence légitime, un dilemme noir américain », *Diogène*, janvier 2015.
Lecourt, Dominique, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, PUF, 2007.
Lelyveld, Joseph, *Great Soul : Mahatma Gandhi and his Struggle with India*, New York, Knopf, 2011.
Lentz, Richard, *Symbols, the News Magazines, and Martin Luther King*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990.
Lewis, C. Perry, *Civil Disobedience : An American Tradition*, New Haven, Yale University Press, 2013.
Lewis, David Levering, *King, a Biography*, Urbana, University of Illinois Press, 2003.
Lewis, Earl, *In their Own Interest : Race, Class, and Power in Twentieth-Century Norfolk*, Virginia, Berkeley, University of California Press, 1991.
Lewis, John, *Walking with the Wind : A Memoir of the Movement*, New York, Harvest Books, 1998.
Lichtenstein, Nelson, *The Most Dangerous Man in Detroit : Walter Reuther and the Fate of American Labor*, New York, Basic Books, 1995.
Lindsay, James, « La philosophie de saint Thomas », *Revue néo-scolastique*, n° 41, 1904, p. 58-69.
Lipset, Seymour Martin, *American Exceptionalism : A Double-Edged Sword*, New York, Norton, 1996.
Lischer, Richard, *The Preacher King : Martin Luther King Jr. and the Word that Moved America*, New York, Oxford University Press, 1995.
Long, Michael G., *Against Us, but for Us : Martin Luther King Jr. and the State*, Macon, Mercer University Press, 2002.
López, Haney Ian, *White by Law : The Legal Construction of Race*, New York, New York University Press, 1996.

Losurdo, Domenico, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2013.
Lucaites, John Louis et Carolyn Calloway-Thomas (dir.), *Martin Luther King Jr. and the Sermonic Power of Public Discourse*, Tuscaloosa, University Alabama Press, 2005.
Lucks, Daniel S., *Selma to Saigon : The Civil Rights Movement and the Vietnam War*, Lexington, University Press of Kentucky, 2014.
Manent, Pierre, *La Cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1998.
Mantler, Gordon K., *Power to the Poor : Black-Brown Coalition and the Fight for Economic Justice, 1960-1974*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2013.
Marable, Manning, *Beyond Black and White : Transforming African-American Politics*, New York, Verso, 1995.
–, *Malcolm X : A Life of Reinvention*, Viking, New York, 2011 ; trad. fr. : *Malcolm X. Une vie de réinventions (1925-1965)*, Paris, Syllepse, 2014.
Martin, Robert W. T., *Government by Dissent : Protest, Resistance, and Radical Democratic Thought in the Early American Republic*, New York, New York University Press, 2013.
Marx, Karl, *Le Capital*, Livre premier, Paris, PUF, 1993.
–, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Marianna Simon, Paris, Aubier, 1971 [1844].
Marx, Karl et Friedrich Engels, *Correspondance*, t. XI, *1870-1871*, Paris, Éditions sociales, 1985.
Massey, Douglas et Nancy Denton, *American Apartheid-Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
Mays, Benjamin Elijah, *Born to Rebel*, Athens, University of Georgia Press, 2003.
McKenna, George, *The Puritan Origins of American Patriotism*, New Haven, Yale University Press, 2007.
McKnight, Gerald D., *The Last Crusade : Martin Luther King Jr., the FBI, and the Poor People's Campaign*, Boulder, Westview Press, 1998.
McMichael, Pate, *Klandestine : How a Klan Lawyer and a Checkbook Journalist Helped James Earl Ray Cover up His Crime*, Chicago, Chicago Review Press, 2015.
McPherson, James M., *Abraham Lincoln and the Second American Revolution*, New York, Oxford University Press, 1992.

Mehta, Usha, « Gandhi and Thoreau », *The Indian Journal of Political Science*, vol. 23, n° 1, 1962.

Mieder, Wolfgang, *Making a Way out of no Way* : *Martin Luther King's Sermonic Proverbial Rhetoric*, Francfort-sur-le-Main, New York, Peter Lang, 2010.

Milkis, Sidney M. et Jerome M. Mileur, *The Great Society and the High Tide of Liberalism*, Boston, University of Massachusetts Press, 2005.

Miller, Barbara, « Why did Henry David Thoreau take the *Bhagavad-Gita* to Walden Pond ? », *Parabola*, n° 12, 1986.

Miller, Keith D., « Composing Martin Luther King Jr. », *PMLA*, vol. 105, n° 1, 1990, p. 70-82.

–, *Voice of Deliverance : The Language of Martin Luther King Jr. and its Sources*, Athens, Georgia University Press, 1998.

Mixon, Gregory, *The Atlanta Riot : Race, Class and Violence in a New South City*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.

Moldovan, Russel, *Martin Luther King Jr. : An Oral History of his Religious Witness and his Life*, San Francisco, International Scholars Publications, 1999.

Molla, Serge, *Les Idées noires de Martin Luther King. Lieux théologiques*, 2e éd., Genève, Labor et Fides, 2008.

Moran, Jeffrey P., *American Genesis : The Evolution Controversies from Scopes to Creation Science*, New York, Oxford University Press, 2012.

Morgan, Edmund S., « Slavery and freedom : The American paradox », *The Journal of American History*, vol. 59, n° 1, 1972.

Mounier, Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2001 [1949].

Moyers, Bill, « Second thoughts : Reflections on the Great Society », *New Perspectives Quarterly*, vol. 4, n° 1, 1987.

Muir, Peter C., *Long Lost Blues : Popular Blues in America, 1850-1920*, Chicago, University of Illinois Press, 2010.

Musgrove, George Derek, *Rumor, Repression, and Racial Politics : How the Harassment of Black Elected Officials Shaped Post-Civil Rights America*, Athens, University of Georgia Press, 2012.

Myrdal, Gunnar, *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*, Somerset, Transaction Publishers, 1996 [1944].

Myrick-Harris, Clarissa, « The origins of the Civil Rights Movement in Atlanta, 1880-1910 », *Perspectives on History*, vol. 44, n° 8, 2006.
Nemeth, Charles P., *Aquinas and King : A Discourse on Civil Disobedience*, Durham, Carolina Academic Press, 2009.
Nichols, David A., *A Matter of Justice : Eisenhower and the Beginning of the Civil Rights Revolution*, New York, Simon & Schuster, 2007.
Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Scribner, 1932.
Nietzsche, Friedrich, *Le Nihilisme européen*, Paris, Fayard, 2011.
Nisus, Alain, « Connaissance de Dieu et justice sociale chez Jérémie », *Théologie évangélique*, vol. 6, n° 2, 2007, p. 111-118.
–, « La pensée de Martin Luther King », *Théologie évangélique*, vol. 6, n° 1-2, 2009, p. 3-19.
O'Reilly, Kenneth, « *Racial Matters* » *: The FBI's Secret File on Black America, 1960-1972*, New York, Free Press, 1991.
Oates, Stephen B., *Let the Trumpets Sound : A Life of Martin Luther King Jr.*, New York, Harper Perennial, 1994.
Painter, Nell Irvin, *The Narrative of Hosea Hudson : His Life as a Negro Communist in the South*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
Patton, Howard G., « Reinhold Niebuhr the making of a Christian Realist », 1977, < www.religion-online.org/showchapter.asp?title=3279 & C = 2735 >.
Piven, Frances Fox et Richard A. Cloward, *Poor People's Movements : Why They Succeed, How They Fail*, New York, Vintage Books, 1977.
Pliley, Jessica R., *Policing Sexuality : The Mann Act and the Making of the FBI*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
Pomerantz, Gary M., *Where Peachtree Meets Sweet Auburn : The Saga of Two Families and the Making of Atlanta*, New York, Scribner, 1996.
Posner, Gerald, *Killing the Dream : James Earl Ray and the Assassination of Martin Luther King Jr.*, New York, Random House, 1998.
Powell, Brent, « Henry David Thoreau, Martin Luther King Jr., and the American Tradition of Protest », *OAH Magazine of History*, vol. 9, n° 2, 1995, p. 26-29.
Powers, Georgia Davis, *I Shared the Dream : The Pride, Passion, and Politics of the First Black Woman Senator from Kentucky*, Far Hills, New

Horizon Press, 1995.
Rahming, Philip A., *MLK his Religion, his Philosophy*, Pompano Beach, Exposition Press of Florida, 1986.
Ralph, James R. Jr., *Northern Protest : Martin Luther King Jr., Chicago, and the Civil Rights Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
Rauschenbusch, Walter, *Christianity and the Social Crisis*, New York, 1907, trad. fr. *Le Christianisme et la Crise sociale*, trad. J. Vallette-Babut, Paris, Fischbacher, 1919 [1907].
–, *Christianizing the Social Order*, Biblio Bazaar, 2009 [1913] ; trad. fr. partielle : *Agir, comment ?*, trad. S. Godet, Neuchâtel, Forum, 1922.
Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1991 [1971].
Reddick, Lawrence, *Crusader without Violence : A Biography of Martin Luther King Jr.*, New York, Harper, 1959.
Reese, Renford, « Les manifestations linguistiques de l'oppression : l'expérience des Afro-Américains », *Droit et cultures*, n° 63, 2012, < http://droitcultures.revues.org/2969 >.
Renault, Emmanuel, *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
Renault, Matthieu, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.
Rey, Jean-Michel, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008.
Richet, Isabelle, « De l'utopie socialiste au réalisme chrétien : Reinhold Niebuhr et le New Deal », *Transatlantica*, n° 1, 2006, < http://transatlantica.revues.org/178 >.
Rieder, Jonathan, *Gospel of Freedom : Martin Luther King Jr.'s Letter from Birmingham Jail and the Struggle that Changed a Nation*, New York, Bloomsbury, 2013.
Rigaux, François, « Les fondements philosophiques des droits de l'homme », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 70, 2007.
Risen, Clay, *The Bill of the Century : The Epic Battle for the Civil Rights Act*, New York, Bloomsbury Press, 2014.
Roediger, David, *The Wages of Whiteness : Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso, 1991.
Rossinow, Douglas Charles, *Visions of Progress : The Left-liberal Tradition in America*, Bristol, University of Pennsylvania Press, 2007.

Roumain, Jacques, « Sales nègres », in *La Montagne ensorcelée*, Paris, Messidor, 1987.
Runkle, Gerald, « Karl Marx and the American Civil War », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 6, n° 2, 1964.
Ruskin, John, *« Unto this Last ». Quatre essais sur les premiers principes d'économie politique*, Paris, Beauchesne, 1902 [1860] ; rééd. : *Il n'y a de richesse que la vie*, Vierzon, Le Pas de côté, 2012.
Sala-Molins, Louis, *Les Misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992.
Schmitt, Edward R., *President of the Other America : Robert Kennedy and the Politics of Poverty*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2011.
Schneier, Marc, *Shared Dreams : Martin Luther King Jr. and the Jewish Community*, Woodstock, Jewish Lights Publishing, 1999.
Schram, Sanford F., Joe Soss et Richard C. Fording, *Race and the Politics of Welfare Reform*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 2003.
Scott King, Coretta, *Ma vie avec Martin Luther King*, trad. Anne-Marie Soulac, Paris, Stock, 1970 [1969].
–, « Thoughts and reflections », in Peter J. Albert et Ronald Hoffman, *We Shall Overcome : Martin Luther King Jr. and the Black Freedom Struggle*, New York, Pantheon Books, 1990, p. 253-255.
Senghor, Léopold Sédar, « Élégie pour Martin Luther King » (pour un orchestre de jazz), *Éthiopiques*, n° spécial centenaire, 1er semestre 2006, < http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1476 >.
Shachtman, Max et Christopher Phelps (dir.), *Race and Revolution*, Londres, New York, Verso, 2003.
Shawki, Ahmed, *Black and Red. Les mouvements noirs et la gauche américaine (1850-2010)*, Paris, Syllepse, 2012.
Shklar, Judith, *American Citizenship : The Quest for Inclusion*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
Shulman, George, *American Prophecy, Race and Redemption in American Political Culture*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2008.
Sichère, Bernard, *Le jour est proche. La révolution selon Paul*, Paris, Desclée De Brouwer, 2003.
Siegrist, Heidi, « An interview with Dr. Martin Luther King's doctor »,

20 janvier 2014, < https://humanpractice.com/blog/posts/an-interview-with-dr-martin-luther-kings-doctor >.
Simonelli, Frederick, *American Fuehrer : George Lincoln Rockwell and the American Nazi Party*, Chicago, University of Illinois Press, 1999.
Singh, Nikhil Pal, *Black is a Country : Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2005
Singh, Nikhil Pal (dir.), *Climbin' Jacob's Ladder : The Black Freedom Movement Writings of Jack O'Dell*, Berkeley, University of California Press, 2010.
Sinha, Manisha et Penny Von Eschen (dir.), *Contested Democracy : Freedom, Race, and Power in American History*, New York, Columbia University Press, 2007.
Slate, Nico, *Colored Cosmopolitanism : The Shared Struggle for Freedom in the United States and India*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
Smiley, Tavis et David Ritz, *Death of a King : The Real Story of Dr. Martin Luther King Jr.'s Final Year*, New York, Little Brown & Co, 2014.
Smith, Robert Charles, *We Have no Leaders : African Americans in the Post-Civil Rights Era*, New York, SUNY Press, 1996.
Solberg, Carl, *Hubert Humphrey : A Biography*, Saint Paul, Borealis Books, 2003.
Solomon, Mark, *Red and Black : Communism and Afro-Americans (1929-1935)*, New York, Garland, 1988.
–, *The Cry Was Unity : Communists and African Americans, 1917-1936*, Jackson, University Press of Mississippi, 1998.
Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1972 [1908].
Southern, David W., *Gunnar Myrdal and Black-White Relations : The Use and Abuse of an American Dilemma*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987.
Spivak, Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [1988].
Stokes, Curtis, « Tocqueville and the problem of racial inequality », *The Journal of Negro History*, vol. 75, n° 1-2, 1990, p. 1-15.
Sundquist, Eric J., *King's Dream : The Legacy of Martin Luther King's « I Have a Dream »*, New Haven, Yale University Press, 2009.

Theoharis, Jeanne, *The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks*, Boston, Beacon Press, 2013.
Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984.
Thoreau, Henry David, *La Désobéissance civile*, trad. Guillaume Villeneuve, Paris, Mille et Une Nuits, 1996, [1849].
Thurman, Howard, *Jesus and the Disinherited*, Boston, Beacon Press, 1976 [1949].
Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981 [1835].
Tracy, James et Amy Sonnie, *Hillbilly Nationalists, Urban Race Rebels, and Black Power : Community Organizing in Radical Times*, New York, Melville House, 2011.
Trotski, Léon, *Question juive, question noire*, Paris, Syllepse, 2011.
Van Riet, Georges, « Le problème de Dieu chez Hegel. Athéisme ou christianisme ? », *Revue philosophique de Louvain*, t. 63, n° 79, 1965, p. 353-418.
Wahnich, Sophie, *Histoire d'un trésor perdu. La transmission de l'événement révolutionnaire, 1789-2012*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013.
Walzer, Michael, *Pluralism, Justice, and Equality*, New York, Oxford University Press, 1995.
Weir, Robert E., *Beyond Labor's Veil : The Culture of the Knights of Labor*, University Park, Pennsylvania State University, 1996.
West, Cornel, *Race Matters*, Boston, Beacon Press, 2001.
West, Michael O., William G. Martin et Fanon Che Wilkins (dir.), *From Toussaint to Tupac : The Black International since the Age of Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.
White, Ronald C. Jr., *Liberty and Justice for All : Racial Reform and the Social Gospel (1877-1925)*, San Francisco, Harper & Row, 1990.
Wright, Gavin, *Old South, New South*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1997.
–, *Sharing the Prize : The Economics of the Civil Rights Revolution in the American South*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
Wright, Richard, *12 Million Black Voices*, New York, Thunder's Mouth Press, 2002 [1941].
–, « I tried to be a Communist », in *The God that Failed*, éd. Richard

Crossman, New York, Harper, 1950.
Wright, Richard, *Black Boy*, trad. Marcel Duhamel, Paris, Gallimard, « Folio », 1974 [1947].
–, *Un enfant du pays*, trad. H. Bokanowski et M. Duhamel, Paris, Gallimard, 1988.
X, Malcolm et Alex Haley, *L'Autobiographie de Malcolm X*, trad. Anne Guérin, Paris, Grasset, 1993 [1966].
X, Malcolm et George Breitman, *Malcolm X Speaks : Selected Speeches and Statements*, New York, Grove Press, 1994, trad. fr. : *Le Pouvoir noir*, trad. Guillaume Carle, Paris, Maspero, 1966.
Zaretsky, Eli, *Left. Essai sur l'autre gauche aux États-Unis*, trad. Marc Saint-Upéry, Paris, Seuil, 2012.
Zinn, Howard, *L'Impossible Neutralité. Autobiographie d'un historien et militant*, Marseille, Agone, 2006.

Index

Abernathy, Juanita, 1.
Abernathy, Ralph, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32.
Adams, James Truslow, 1.
Adams, John, 1.
African Blood Brotherhood (ABB), 1.
Agronsky, Martin, 1, 2.
Alabama Christian Movement for Human Rights, 1.
Alabama Council on Human Relations, 1.
Alabama State College, 1.
Ali, Mohamed, 1, 2.
Alianza (La), 1.
American Federation of Labor (AFL), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
American Negro Labor Congress, 1.
Amos (prophète), 1.
Anderson, William G., 1, 2.
Arendt, Hannah, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Aristote, 1.
Armstrong, Louis, 1.
Atlanta Civic and Political League, 1.
Attucks, Crispus, 1, 2.
Augustin d'Hippone, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Baez, Joan, 1, 2.
Baker, Joséphine, 1.
Baker, Ella, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
Baldwin, James, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13.
Barbour, J. Pius (« Joe »), 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Barry, Marion, 1, 2.

Barth, Karl, 1.
Baugh, Howard, 1.
Beaumont, Gustave de, 1.
Belafonte, Harry, 1, 2, 3, 4.
Bellah, Robert N., 1, 2.
Bellamy, Edward, 1, 2, 3, 4.
Ben Bella, Ahmed, 1, 2, 3.
Benjamin, Walter, 1, 2.
Bennett, Lerone, 1.
Bentham, Jeremy, 1, 2.
Bevel, James, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.
Bhave, Acharya Vinoba, 1.
Bhoodan (mouvement), 1.
Black Panthers/Black Panther Party (BPP), 1, 2, 3, 4.
Black Power, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Black Shirts, 1.
Blake, James, 1.
Blanqui, Auguste, 1.
Bond, Julian, 1, 2, 3.
Borders, William Holmes, 1, 2.
Boutwell, Albert, 1.
Branch, Ben, 1.
Briggs, Cyril, 1.
Brightman, Edgar, 1, 2.
Brotherhood of Sleeping Car Porters (BSCP), 1.
Browder, Aurelia, 1.
Brown, Oliver, 1, 2.
Brown, Sterling, 1.
Bunche, Ralph, 1.
Burks, Mary Fair, 1, 2, 3.
Bush, George H., 1, 2.

Carmichael, Stokely, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.
Castro, Fidel, 1, 2.
Central Intelligence Agency (CIA), 1.
Césaire, Aimé, 1, 2, 3, 4, 5.

Chaney, James, 1.
Chattopadhyaya, Kamaladevi, 1.
Chavez, César, 1, 2, 3.
Chisholm, Shirley, 1, 2.
Chivers, Walter Richard, 1.
Christian Socialist Fellowship, 1.
Churchill, Winston, 1.
Clark, James C. « Jim », 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Clark, Kenneth, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Cloward, Richard, 1, 2.
Cody, John, 1.
Coffin, William Sloane, 1.
Collins, Leroy, 1.
Colvin, Claudette, 1, 2.
Community on the Move for Equality (COME), 1.
Comte, Auguste, 1.
Cone, James, 1, 2.
Congress for Racial Equality (CORE), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.
Congress of Industrial Organizations (CIO), 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Connor, Eugene « Bull », 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Conyers, John, 1.
Coordinating Council of Community Organizations (CCCO), 1, 2.
Crozer (séminaire), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
Cruse, Harold, 1, 2.
Cullen, Countee, 1.
Curry, Izola Ware, 1, 2.

Daley, Richard, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
Davis, Angela, 1.
Davis, Benjamin J. « Ben », 1, 2, 3.
Davis, George W., 1, 2, 3.
Davis, Georgia, 1, 2.
Davis, Ossie, 1.
Davis Jr., Sammy, 1, 2.

Davis Sr., Benjamin, 1.
Debs, Eugene, 1, 2, 3, 4.
Delaney, Hubert, 1.
Dellinger, David, 1.
Démosthène, 1.
Descartes, René, 1.
DeWolf, Harold, 1.
Dexter Baptist Church, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.
Dirksen, Everett, 1.
Dobbs, John Wesley, 1.
Domingo, Wilfred Adolphus, 1.
Douglass, Frederick, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
Dresner, Israel, 1.
Du Bois, William Edward Burghardt, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34.
Durr, Clifford, 1, 2, 3.
Durr, Virginia, 1, 2.
Dylan, Bob, 1.

Ebenezer Baptist Church, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
Eisenhower, Dwight, 1, 2, 3, 4, 5.
Ellington, Duke, 1.
Ellison, Ralph, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Emerson, Ralph Waldo, 1, 2.
Engels, Friedrich, 1, 2.
Eschyle, 1.
Evers, Medgar, 1, 2.

Fanon, Frantz, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
Farmer, James, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Faubus, Orval, 1.
Faulkner, William, 1, 2, 3.
Federal Bureau of Investigation (FBI), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,

10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27.
Fellowship of Reconciliation (FOR), 1, 2, 3, 4, 5, 6.
First Baptist Church, 1.
Fisher, Frederick, 1, 2.
Fort-Whiteman, Lovett, 1.
Fosdick, Harry Emerson, 1.
Fox-Piven, Frances, 1.
Frank, Leo, 1.
Franklin, Aretha, 1.
Front de libération nationale (FLN), 1.

Galbraith, John Kenneth, 1, 2.
Gandhi, Mohandas Karamchand, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37.
Gardner, William E., 1.
Garvey, Marcus, 1, 2, 3, 4, 5.
Gayle, William A., 1, 2, 3, 4.
George, Henry, 1.
Goethe, Johann Wolfgang von, 1.
Goldwater, Barry, 1.
Gompers, Samuel, 1.
Gonzales, Rodolfo « Corky », 1.
Goodman, Andrew, 1.
Gray, Fred, 1, 2.
Gregg, Richard, 1, 2.
Griffith, David Wark, 1.
Guevara, Ernesto « Che », 1, 2.
Guthrie, Woody, 1.
Gutiérrez, Gustavo, 1.

Hamer, Fannie Lou, 1.
Hansberry, Lorraine, 1, 2, 3.
Harding, Vincent, 1.
Harrington, Michael, 1, 2, 3, 4.

Harrison, Hubert, 1, 2.
Harrison, James, 1.
Hartsfield, William, 1.
Hayden, Robert, 1.
Hayden, Tom, 1.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
Heidegger, Martin, 1.
Héraclite, 1.
Herndon, Angelo, 1.
Heschel, Abraham Joshua, 1, 2, 3, 4, 5.
Highlander Folk School, 1, 2, 3.
Himes, Chester, 1.
Hitler, Adolf, 1, 2.
Hô Chi Minh, 1, 2, 3, 4.
Hofstadter, Richard, 1.
Holmes, John Haynes, 1.
Hoover, Edgar, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
Horne, Gerald, 1.
Horton, Myles, 1, 2.
House Un-American Activities Committee (HUAC), 1.
Hudson, Hosea, 1, 2.
Hughes, Langston, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Hugo, Victor, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Humphrey, Hubert, 1, 2, 3, 4, 5.
Hunt, James D., 1.

Industrial Workers of the World, 1, 2.
Institute on Nonviolence and Social Change, 1.
International Labor Defense, 1.
Isaïe (prophète), 1.

Jackson, Jesse, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Jackson, Jimmy Lee, 1, 2, 3.
Jackson, Mahalia, 1, 2, 3.
James, Cyril Lionel Robert, 1, 2.
James, Roy, 1.

Jefferson, Thomas, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
Jérémie (prophète), 1, 2, 3.
Jésus, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.
John Birch Society, 1.
Johns, Vernon, 1, 2.
Johnson, James Weldon, 1.
Johnson, Lyndon Baines, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46.
Johnson, Mordecai, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
Jones, Clarence, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
Jones, LeRoi, 1.
Jordan, Vernon, 1.

Kant, Emmanuel, 1, 2, 3.
Katzenbach, Nicholas, 1, 2, 3.
Kelsey, George, 1, 2.
Kennedy, Jacqueline, 1.
Kennedy, John F., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.
Kennedy, Robert, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.
Kerner, Otto, 1, 2.
Keynes, John Maynard, 1.
Keyserling, Leon Hirsch, 1.
Kierkegaard, Søren, 1, 2.
King, Alberta Christine, 1, 2, 3.
King, Alfred Daniel, 1, 2, 3.
King, Berenice, 1.
King, Willie Christine, 1.
King Sr., Martin Luther, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20.
King, Yoki, 1.
Knights of Labor, 1, 2.

Komintern, 1, 2.
Ku Klux Klan, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17.

Lafayette, Bernard, 1.
Lajpat Rai, Lala, 1.
Lassalle, Ferdinand, 1.
Lawson, James, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Lee, Bernard, 1, 2.
Lee, Herbert, 1, 2.
Léon XIII, 1.
Levison, Stanley, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Lewis, John, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
Lewis, Rufus, 1.
Lincoln, Abraham, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.
Lipset, Seymour Martin, 1.
Liuzzo, Viola, 1.
Locke, Alain, 1.
Locke, John, 1, 2, 3, 4.
Loeb, Henry, 1.
Louverture, Toussaint, 1, 2, 3.
Lowery, Joseph, 1.
Luthuli, Albert, 1, 2.

Mandela, Nelson, 1.
Mao Zedong, 1.
March on Washington Movement (MOWM), 1.
Maritain, Jacques, 1.
Marshall, Burke, 1.
Marshall, Thurgood, 1, 2, 3, 4.
Martin (saint), 1.
Marx, Karl, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23.
Mays, Benjamin, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.

McCall, Walter, 1.
McCarthy, Eugene, 1.
McCarthy, Joseph, 1, 2.
McCracken, Robert, 1.
McKay, Claude, 1.
McKissick, Floyd, 1.
Melville, Herman, 1.
Meredith, James, 1.
Mill, John Stuart, 1, 2.
Ming, William, 1.
Mississippi Freedom Democratic Party (MFDP), 1, 2.
Mitchell, J. Oscar, 1, 2.
Mitchell, Margaret, 1.
Moatz, Betty, 1.
Montant, Yves, 1.
Montgomery City Lines, 1.
Montgomery Improvement Association (MIA), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.
Morehouse (college), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.
Moses, Bob, 1.
Mounier, Emmanuel, 1, 2.
Moyers, Bill, 1.
Moynihan, Daniel Patrick, 1.
Muhammad, Elijah, 1, 2.
Muste, Abraham Johannes, 1, 2, 3, 4.
Myrdal, Gunnar, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Nash, Diane, 1, 2.
Nation of Islam, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
National Advisory Commission on Civil Disorders, 1.
National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55.

National Comittee for a Sane Nuclear Power, 1.
National Committee to Save the Scottsboro Boys, 1.
National Negro Congress, 1, 2, 3.
National Textile Workers Union, 1.
National Urban League, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
National Welfare Rights Organization (NWRO), 1, 2, 3, 4.
Negro American Labor Council, 1.
Nehru, Jawaharlal, 1, 2, 3.
Nelson, William Stuart, 1, 2, 3.
Newton, Huey, 1.
Niebuhr, Reinhold, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.
Nietzsche, Friedrich, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Nixon, Edgar Daniel, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.
Nixon, Richard, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Nkrumah, Kwame, 1, 2.

Obama, Barack, 1.
Odetta, 1.
Office of Economic Opportunity, 1.
Organisation des nations unies (ONU), 1, 2, 3.
Organisation pour l’unité afro-américaine (OAAU), 1.
Ovide, 1.
Owens, Chandler, 1.

Packinghouse Workers Organizing Committee (PWOC), 1.
Paine, Thomas, 1.
Parker, John A., 1.
Parks, Raymond, 1.
Parks, Rosa, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14.
Parti communiste des États-Unis (CPUSA), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18.
Parti démocrate, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
Parti nazi américain, 1, 2, 3, 4.
Parti républicain, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
Parti socialiste des États-Unis, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

Patterson, John, 1.
Paul (saint), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
Paul VI, 1.
Péguy, Charles, 1.
Platon, 1, 2.
Plessy, Homer, 1, 2.
Poitier, Sidney, 1, 2.
Powell, Adam Clayton, 1, 2, 3, 4.
Pritchard, James Bennett, 1, 2.
Pritchett, Laurie, 1, 2, 3, 4, 5.
Progressive Party, 1.
Proudhon, Pierre-Joseph, 1.

Raby, Albert « Al », 1.
Radhakrishnan, Sarvepalli, 1.
Ramsey, Paul, 1.
Randolph, A. Philip, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.
Rauschenbusch, Walter, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12.
Ray, James Earl, 1, 2.
Reagan, Ronald, 1, 2.
Reddick, Lawrence, 1, 2, 3, 4, 5.
Reeb, James, 1, 2.
Remond, Charles Lenox, 1.
Reuther, Walter, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
Richardon, Sara, 1.
Robeson, Paul, 1, 2, 3, 4.
Robinson, Jackie, 1, 2.
Robinson, Jimmy George, 1.
Robinson, Jo-Ann, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
Rockefeller, Nelson, 1.
Rockwell, George Lincoln, 1, 2, 3.
Roosevelt, Eleanor, 1.
Roosevelt, Franklin Delano, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

Ross, Diana, 1.
Roumain, Jacques, 1, 2, 3, 4.
Rousseau, Jean-Jacques, 1, 2, 3.
Ruskin, John, 1, 2.
Rustin, Bayard, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
Rutherford, William, 1.

Samuelson, Paul, 1.
Sartre, Jean-Paul, 1.
Schwerner, Mickey, 1.
Scopes, John Thomas, 1, 2.
Scott, Bernice, 1.
Scott, Edythe, 1.
Scott, Obie, 1.
Scott King, Coretta, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44.
Seale, Bobby, 1.
Sears, Zenas, 1.
Senghor, Léopold Sédar, 1, 2, 3.
Sherman, William T., 1.
Shiloh Baptist Church, 1, 2.
Shridharani, Krishnalal, 1.
Shuttlesworth, Fred, 1, 2, 3, 4.
Signoret, Simone, 1.
Simone, Nina, 1, 2, 3.
Smiley, Glenn, 1.
Smith, Bessie, 1.
Society of Christian Socialism, 1.
Socrate, 1.
Solomon, Mark, 1.
Sombart, Werner, 1.
Sorel, Georges, 1, 2.
Southern Christian Leadership Conference (SCLC), 1, 2, 3, 4, 5, 6,

7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54.
Southern Negro Youth Congress, 1.
Southern Tenant Farmers Union, 1.
Spock, Benjamin, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Steel Workers Organizing Committee (SWOC), 1.
Stevens, Thaddeus, 1.
Stokes, Carl, 1.
Stowe, Harriet Beecher, 1.
Students for a Democratic Society (SDS), 1.
Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41.

Terkel, Studs, 1.
Thomas, Norman, 1.
Thomas d'Aquin, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
Thoreau, Henry David, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23.
Thurman, Howard, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.
Thurman, Sue Bailey, 1.
Tijerina, Reies Lopez, 1.
Till, Emmett, 1, 2, 3.
Tillich, Paul, 1, 2.
Tobin, James, 1.
Tobin, Lucius M., 1, 2.
Tocqueville, Alexis de, 1, 2, 3, 4.
Tolstoï, Léon, 1.
Trotski, Léon, 1, 2, 3.
Truman, Harry, 1, 2, 3, 4.
Turner, Ike et Tina, 1.
Tuskegee Institute, 1.

United Automobile Workers (UAW), 1, 2, 3.

Vivian, Cordy Tindell, 1, 2.

Walker, Wyatt, 1, 2, 3, 4, 5.
Wallace, George, 1, 2, 3, 4, 5.
Wallace, Henry, 1.
Wallace, Mike, 1.
Warren, Earl, 1.
War Resisters League, 1.
Washington, Booker T., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.
Washington, George, 1.
West, Dorothy, 1.
White Citizens Council, 1, 2, 3.
White, E. W., 1.
Wieman, Henry Nelson, 1.
Wiley, George, 1.
Wilkins, Roy, 1, 2, 3, 4, 5, 6.
Williams, Adam Daniel, 1, 2, 3, 4.
Williams, Hosea, 1, 2, 3, 4.
Williams, Rufus, 1.
Williams, Samuel, 1, 2.
Wilson, William Julius, 1.
Withers, Ernest, 1, 2.
Wofford, Harris, 1.
Women's Political Council, 1, 2, 3.
Woodard, Isaac, 1.
Wood, Marcus, 1.
Woodward, C. Vann, 1.
Wright, Marian, 1, 2.
Wright, Richard, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

X, Malcolm (Malcolm Little, El-Hajj Malik El-Shabazz), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.

Yorty, Sam, 1.
Young, Andrew, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11.
Young Jr., Whitney, 1.
Young, Quentin, 1.

Zaretsky, Eli, 1.
Zinn, Howard, 1, 2, 3.
Zola, Émile, 1